

تأريخ الفلسفة اليونانية

ولتر ستيتس

ترجمة

مجاهد عبد المنعم راجح

دار الثقافة  للطباعة والنشر
القاهرة

٢١ شارع كامل صدقي بالفجالة
ت : ٩١٦٠٧٦ - القاهرة

تَاتِجُ الْفَلَسَفَةِ الْيُونَانِيَّةِ

تأليف
وولتر سنيس

ترجمة
مجاهد عبد المنعم مجاهد

١٩٨١

لِلنَّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ
ع - ت : ٩٠٤٦٩٦



mohamed khatab

هذه ترجمة للكتاب :

A Critical History of Greek Philosophy By W. T. Stace

وقد ظهرت الطبعة الاولى عام ١٩٢٠ وامتدنا على الطبعة الصادرة
من دار ماكجيلان عام ١٩٥٣ .

إهداء

إلى مائتة اليو ثانيات

الدكتورة : أميرة حلمي مطر

بجاءد عبد الغنىم بجاءد

تصدير

يحتوى هذا الكتاب لب ما تضمنته سلسلة من المحاضرات العامة التى القيت خلال الثلاثة اشهر الاولى من عام ١٩١٩ بل يكاد الكتاب — فى معظمه — أن يكون بنفس كلمات تلك المحاضرات . ولقد تم حذف التقسيم الاصلى للمحاضرات واعيد تقسيم مادتها الى فصول على نحو أكثر اتساعا .

ولقد كان الجمهور الذى توجهت اليه المحاضرات يتألف من الجماهرة العامة ، ولم يكن قاصرا على الطلاب . وكان معظمهم بلا معرفة مسبقة بالفلسفة . ومن هنا كان هذا الكتاب — شأنه شأن المحاضرات الاصلية — لا يفترض من القارئ أية معرفة خاصة مسبقة وأن كان يفترض — بالطبع — شيئا من التعليم العام لدى القارئ . ولقد جرى شرح المصطلحات الفلسفية الفنية بعناية عندما ترد لأول مرة ، وبذل جهد خاص لطرح الافكار الفلسفية بأوضح الطرق الممكنة . ولكن يجب أن نتذكر أن كثيرا من أعمق التصورات الانسانية وأكثرها صعوبة كائنة فى الفلسفة اليونانية . ومثل هذه الافكار صعبة فى حد ذاتها مهما جرى التعبير عنها بوضوح . ومهما يكن الشرح مستفيضا فإنه ليس بكاف الا لجعلها صعبة بالنسبة للعقل غير المتربس . وأن أى شيء يطلب لجعل الفلسفة سهلة لا يمكن توقعه الا من الدجالين والمشعوذين .

أن الفلسفة اليونانية لم يتقدم عليها العهد حتى الآن ، وإن درواتها القليلة لا تنبع من وجهة نظر المؤرخ أو المهتم بالثقافات القديمة لحسب . اننا نتناول هنا أشياء حية لا مجرد أشياء ميتة — اننا لا نتناول العظام والحفريات الجافة لعصر ولى . ولقد حاولت أن أحاضر وأكتب للأحياء لا لمجرد أناس اثريين . ولولا إيمانى بأنه يوجد فى الفلسفة اليونانية قدر — على الأقل — من الحقيقة ، تلك الحقيقة التى لا نتقدم ولا تشيخ ، لما أضعت خمس دقائق من حياتى عليها .

يقول كاتب شميمى حديث هو ه . ج . ويلز فى دراسته « اول الاشياء وآخرها » : « نحن لا نرى العقول الشابه ضد المشاكل الاولى المريضة القليلة الا وهى مشاكل المتافيزيقا . . . ونحن لم نجعل هذه العقول ليناقشوها ويصححوها وينوؤوها . لقد كان هذا درب اليونان ونحن نجل ذلك الشعب الالهى كثيرا لانه شق طريقه . كلا ، اننا لا نحاضر شبابنا عن الفلسفة بل عن الفلاسفة ، ونحن نعرض لهم فى كتاب الر كتاب ونحن نحكى كيف ناقشت الشعوب الاخرى هذه المشكلات . ونحن نتجنب مشكلات المتافيزيقا ، ونحن نعطي اجابات شبه موجزة عن المناقشات وحلول هذه المشكلات التى طرحها أناس من جميع الاصناف والانواع بلغات قديمة مختلفة وفى ظل ظروف مختلفة تماما عن ظروفنا . . . ويبدو الامر كما لو كنا قد بدأنا تعليم الحساب بحاضرات طويلة من اصل الارقام الرومانية ثم ننقل الى حياة ودوام علماء الرياضة العرب فى الانطلس أو نبدأ بروجر بيكون فى الكيمياء أو سير ريتشارد أوين فى التشريح المقارن . . . انه العصر الذى بدأت فيه القدرات التربوية تترك ان مشكلات المتافيزيقا وعناصر الفلسفة يجب تجديدها من جديد فى كل عقل . . . ان المطلوب هو فلسفة وليس نقاشا ضحلا عن تاريخ الفلسفة . . . والطريق الحق لبحث المتافيزيقا شأنه شأن الطريق الحق لبحث الرياضة أو الكيمياء — هو مناقشة النتائج المتراكم والمتجمع للفكر الانساني فى هذه المسائل » .

هذه كلمات جميلة ، ولا شك انها تبدو حاسمة بالنسبة لسواد الناس . ويصرف النظر عن وجود عنصر من الحقيقة فيها ، غالبا تحتوى على تسعة عناصر من الاغاليط . أن عناصر الحقيقة قائمة فى أن نظامنا التربوى يترك — دون استخدام — السلاح القوى للمناقشة الشفوية — وهو سلاح استعمله اليسونان بقوة — ويطور المعرفة الواردة فى الكتب على حساب التفكير الاصيل . وحتى هنا يجب أن نتذكر — غيبا يتعلق باليونانيين — (١) أنهم اذا درسوا تاريخ الفلسفة على نحو واهن ، فذلك لانه لم يكن هناك سوى تاريخ بسيط للفلسفة و (٢) انه اذا تصور مخلوق ان المفكرين اليونانيين العظام لم يسيطروا تماما على تفكير اسلافهم

قبل تشييد مذاهبهم فانه يكون مخطئا خطأ كبيرا و (٣) أنه في بعض الحالات أدى الانحراف في الاعتماد على المناقشة الشفوية - وهو عكس خطانا - الى عدم الامانة العقلية والمراوغة والمباهاة وعدم الاكتراث بالحقيقة والضحالة وفتدان كل مبدا ، وكان هذا هو الشأن نفسه مع السوفسطائيين .

ويشأن المقارنات بين الحساب والفلسفة ، وبين الكيمياء والفلسفة الخ ، فانها تقوم تماما على تماثل مزيف وتتضمن غشلا ذريعا لاستيعاب طبيعة الحقيقة الفلسفية واختلافها الاساسي من الحقيقة الحسابية او الكيميائية او الفيزيائية ، فلو كان اراتوستينس يعتقد أن محيط الارض كبير على حين أنه اكتشف الآن أنه ليس كبيرا فأن كان الرأي الآخر بلغى بكل بساطة الرأي القديم ، فالرأي الآن صحيح والرأي القديم غير صحيح . ونستطيع أن نتجاهل وننسى الرأي الخاطئ تماما ، غير أن تطور الفلسفة يضطرد على أساس مبادئ أخرى مختلفة للغاية ، فالحقيقة الفلسفية ليست محصلة حسابية يمكن استخلاصها حتى أن الجواب يكون صحيحا أو غير صحيح نهائيا . بل الحقيقة الفلسفية تكشف ذاتها عاملا اثر الآخر في الزمن في مذاهب الفلسفة المتعاقبة ولانجد الحقيقة الكاملة الا في التسلسل الكامل . أن مذهب أرسطو لا يلغى ويحذف بكل بساطة مذهب أفلاطون وأن اسبينوزا لا ينسخ بكل بساطة ديكارت . أن أرسطو يكلل أفلاطون باعتباره مكمله الضروري ، ويفعل اسبينوزا الشيء نفسه بالنسبة لديكارت وهكذا الامر دائما . أن حساب اراتوستينس خاطئ ومن ثم نستطيع أن ننساه . غير أن مذاهب أفلاطون وأرسطو واسبينوزا وليينقر الخ كلها سواء عوامل للحقيقة . انها صادقة الآن كما كانت في أزمانها وأن لم تكن وما كانت أبدا الحقيقة كلها ، ولهذا لا يمكن اعتبارها بكل بساطة خاطئة وانها ولت وانها انتهت وتلاشت ، ولهذا لا نستطيع أن ننسأها . وأما مسألة ما إذا كان يستحيل علينا أن نجمع الافواء العديدة في بؤرة واحدة ونؤيد عوامل الحقيقة المختلفة في كل عضوى واحد أو مذهب عضوى واحد والذي يجب أن يكون المحصلة الكلية الآن لى مسألة أخرى كل ما هنا لك أن مثل هذه المحاولة قد بذلت ولكن ما من أحد يستطيع أن يثبت بأنه يمكن الجمع بدون المعرفة الشاملة بجميع المذاهب السابقة وهى معرفة - في الحقيقة - بالعوامل المنفصلة بالحقيقة قبل أن تتجمع في محصلة واحدة . بجانب هذا فان مثل هذه المحاولة هى الآن أيضا جزء من تاريخ الفلسفة .

ومن ثم فإن أى تفكير غلبنى لا يتأسس على دراسة شاملة بمذاهب الماضى سيكون بالضرورة ضحلا وبلا قيمة ، وما يخطر لنا من أفكار تذهب الى أنه يمكننا الاستغناء من هذه الدراسة وأن نبدا كل شيء انطلاقا من عقولنا وأن كل انسان يستطيع أن يكون فيلسوف نفسه وأنه قادر على تشييد مذهبه بطريقته الخاصة — مثل هذه الأفكار هى أفكار جوماء وضحلة تماما . وفى الحقيقة نجد من هذه الحقائق مثلا صارخا فى ذلك الكاتب الذى اقتبسنا منه وهو يؤسلب ميثافيزيقاه . أن مثل هذه الميثافيزيقا المدعاة قائمة — كلية — على افتراض أن المعرفة وموضوعها يوجدان كل منهما فى نطاقه وكل منهما خارجى بالنسبة للآخر ؛ احدهما هنا والاخر هناك ضده ، وأن المعرفة « أداة » تستلحذ بها بهذه الطريقة الخارجية على موضوعها وتجعله موضوعها وفى الحقيقة التى تستخدم فيها كلمة « أداة » هنا فإن كل ما يتبقى بما فى ذلك كذب المعرفة سوف يتعالى بشكل مؤكد . . . إذن مثل هذا الغرض — وهو القول الذى يذهب الى أن المعرفة « أداة » — إنما يأخذ به كاتبنا دون نقد ودون غلب من الحق . وهو لا يعطينا أية علامة على أنه قد خطر له أن هذا غرض وأنه يحتاج الى بحث أو أن من الممكن لآى انسان أن ينكر على نحو آخر . ومع هذا فإن من سمعنى نفسه — لا بمجرد الحرف المصطنع فى تاريخ الفلسفة — بل على نحو شامل لاختراع نفسه لنظامها سوف يتعلم — على الأقل — أن هذا مجرد غرض ، غرض مشكوك فيه تماما ما لا يملك الانسان حق الآن أن يفرضه على الجمهور دون مناقشة كما لو كان حقيقة بديهية . أنه حتى ليتعلم أنه غرض زائف وسوف يلاحظ — كامارة — أن الذاتية التى تتسلل وتوجه التفكير الشامل لدى السيد ويلز متطابقة فى طبيعتها مع تلك الذاتية التى كانت الصفة الجوهرية لانهيار وسقوط الروح الفلسفية اليونانية وكانت السبب لدمارها وانحلالها الشاملين .

لهذا فأننى أتمسح الشباب الا يجابوا بالكلمات البراقة والفضلة من أمثال الكلمات التى اقتبسناها ، ولكن قبل أن يشكلوا آراءهم الفلسفية الخاصة عليهم أن يدرسوا ويسيطروا على نحو شامل وبحمية شديدة على تاريخ فلسفة الماضى أولا اليونان ثم الحديثين . وإذا كان هذا لا يتم بمجرد قراءة ملخص حديث لذلك التاريخ بل بدراسة المفكرين الكبار فى أعمالهم فإنه أمر صحيح . غير أن التربية الفلسفية يجب أن تبدأ ووظيفة

مثل هذه الكتب على هذا النحو لا أن تكلمه بل أن تبدأه ، وحتى يمكن الحصول في البدء على نظرة عامة لما يجب أن يدرس فيها بعد بالتفصيل ليس طريقا سيئا فعداً به . زيادة على ذلك أن دراسة التطور والترابطات التاريخية للفلسفات المختلفة التي لا تجدها في الكتابات الأصلية نفسها ستقدم دائماً زاداً لمؤرخي الفلسفة لكي يسطلموا به .

وهناك هدفان في هذا الكتاب ربما يقتضيان منا شرحاً .

أولاً ، اعتمدت في تناول الفلسفة السياسية عند أفلاطون على محاور « الجمهورية » ولم أقل شيئاً عن « النوايس » . وهذا غير مسموح به في تاريخ النظريات السياسية وكذلك في تاريخ الفلسفة بولي نهاية لفئة خاصة للسياسة . ولكن — من وجهة نظري — تقع الفلسفة السياسية على الهامش الأقصى للفلسفة حتى أن تناولاً هزيلاً لهذا الموضوع يكون مسموحاً به زيادة على ذلك فإن « الجمهورية » سواء كتبت مبكراً أم متأخراً تعبر في رأيي عن آراء أفلاطون لا آراء سقراط وتظل التعبير البارز النمطي المميز للمثل السياسي الأفلاطوني مهما اقتضى هذا المثال غيماً بعد إلى تعديل من الفواحي العملية .

ثانياً ، أننى لم أذكر الرأي الذي يأخذ به الآن البعض القائل بأن نظرية المثل هي حقا من انتاج سقراط لا أفلاطون وأن فلسفة أفلاطون واردة في نظرية الأعداد المثلثة المتزوجة بالمذاهب المؤلفة وغيرها . وكل ما يمكنني القول أن هذه النظرية كما عرضها الأستاذ « بيرنت » مثلاً لا آخذ بها أى أننى في الواقع لا أؤمن بها وغضلت أن أهملها على الإطلاق لما كان سهوياً على أن أبحث المسألة بحثاً دقيقاً مستفيضاً في كتاب من هذا النوع . زيادة على ذلك تقوم هذه النظرية على أساس مختلف تماماً عن تفسير الأستاذ « بيرنت » لبارمينيدس ، أن هذا الأمر يخص تفسير المعنى الحق للفلسفة وهذا يخص فحسب المسألة المتعلقة بمن هو مؤلف الفلسفة . وذلك مسألة مبدأ وهذه مجرد الأشخاص . أن ذلك هام بالنسبة للفيلسوف لكن هذا يهم فحسب مؤرخ الفكر القديم . أن الأمر أشبه بمسألة هل شيكسبير أم فرنسيس بيكون هو مؤلف المسرحيات المنسوبة إلى شيكسبير وهي مشكلة لا تهم محب الدراما على الإطلاق .

وما لا شك فيه أن مشكلة أفلاطون — سقراط ذات أهمية بالنسبة للقدماء . ولكن بعد كل شيء ومن الناحية الجوهرية لا يهم من هو صاحب نظرية المثل حقا ، فالشيء الجوهرى الوحيد بالنسبة لنا هو « مهم » تلك النظرية واستيعاب قيمتها حقا كعامل من عوامل الحقيقة أن هذا الكتاب معنى أساسا بالأفكار الفلسفية وحقيقتها ومعناها ودلالاتها وليس بمعنا بصايبات وأخطاء المجدلات القديمة ، أنه يقصد أن يكون حقا « تاريخيا » تماما كما يقصد أن يكون مناقشة للتصورات الفلسفية . لكن هذا لا يعنى لا أن الكتاب يتناول الأفكار الفلسفة لى تتابعها وترابطها التاريخى ، وهو يقوم بهذا لا لشيء سوى أن تصورات التطور فى الفلسفة وتصورات السيرة المضطربة للفكر الى هدف محدد وتصورات غيابهما التاريخى والمضطرد الى فرى معالية للمثالية وانهارها التالى وتدهورها الاتصى ذات تأثير مبيق لا كظواهر تاريخية بل هى ذات أهمية هيوية بالنسبة للتصور الحق للفلسفة ذاتها . ولو لم يكن الأمر هكذا لكان السيد ويلز على حق كما اعتقد ومن ثم كان يحدث تغل من التناول ومسئق الترتيب التاريخى . وأخيرا يمكننا أن نقول بأن وصف هذا الكتاب بأنه تاريخ « ندى » يعنى أنه ندى أو يحاول أن يكون نديا لا بالنسبة للتواريخ والنصوص والتراجمات وما شاكل ذلك بل بالنسبة للتصورات الفلسفية .

واننى أدن بالفضل للسيد ف . ل . وودوارد الأستاذ الراحل بكلية ماهندا بمدينة جال بسيلان فى مساعدتى على استكمال فهرس الاسماء وفى المسائل الأخرى المتعددة .

يناير ١٩٢٠

و . م . س .

الفصل الأول

فكرة الفلسفة اليونانية بصفة عامة .

أصول الفلسفة اليونانية وتطورها .

من الطبيعي أن بداية أية دراسة أن يتوقع القارئ من المؤلف أن يذكر له ما هو موضوع تلك الدراسة . أن علم النبات هو المعرفة بالنباتات وعلم الفلك هو المعرفة بالأجرام السماوية والجيولوجيا هي المعرفة بصخور القشرة الأرضية وما هو — إذن — المجال الخاص للفلسفة ؟ من أى شيء تدور الفلسفة ؟ هنا ليس من السهل الإدلاء بتعريف دقيق للفلسفة يمثل السهولة التي في العلوم الأخرى . حاولوا نجد إن محتوى الفلسفة قد اختلف اختلافا كبيرا في حقب التاريخ المتباعدة . وبصفة عامة هناك اتجاه ينمو إلى تضيق مجال هذا الموضوع مع تقدم المعرفة مع استبعاد ما كان في السابق متضمنا في الفلسفة . وهكذا نجد في أيام الملاطون أن الفيزياء وعلم الفلك كانا واردن كجزئين من أجزاء الفلسفة بينما هما الآن يشكلان علمين منفصلين . وعلى أية حال ليست هذه الصعوبة مما لا يمكن تذليلها . لما يقوم أساسا ضد الجهد لوضع أفكار لتحديد الفلسفة هو أن المحتوى الحقيقي للفلسفة تنظر إليه مدارس الفكر المختلفة نظرات متباينة . ومن ثم كان تعريفا للفلسفة قد يرسمه أحد أتباع الفيلسوف البريطاني هيربرت سبنسر لن يكون مقبولا من جانب مفكر هيجلي النزعة كما أن التعريف الهيجلي مرغوض من جانب من يؤمن بسبنسر . فإذا أدخلنا في تعريفنا عبارات على نحو « المعرفة بالمطلق » كان هذه العبارة على حين تلتى موافقة من بعض الفلاسفة لأن آخرين سيعرضون وجود أى مطلق على الإطلاق . وقد تقول مدرسة أخرى أنه قد يوجد مطلق لكنه مجهول حتى إن الفلسفة لا يمكن أن تكون

معرفة به . ومع هذا فقد تقول لنا مدرسة أخرى أنه سواء كان هناك مطلق أم لا ، وسواء أمكن معرفته أم لا فإن معرفته غير مجدية على الإطلاق ولا يجب البحث فيه . ومن ثم غانه لن يمكن تقدير أى تعريف للفلسفة بدون معرفة بالاهداف الخاصة للمدارس المختلفة . بإيجاز ، أن المكان الملائم لاعطاء تعريف ليس في بداية دراسة الفلسفة بل في نهايتها ، وحينذاك ، وقد توغرت أماننا جميع الآراء نكون قادرين على تحديد المسألة .

لهذا لن أبذل أية محاولة يطرح أى تعريف دقيق . ولكن ربما أكون قد خدمت هذا الغرض نفسه إذا التفتت ببعض المعالم الرئيسية للفلسفة التى من شأنها أن تميزها عن أفرع المعرفة الأخرى وتصوير هذه المعالم بسرد بعض المشكلات الكبرى التى اعتاد الفلاسفة حلها دون أن يكون في هذه المحاولة أى كمال . أولا ، أن الفلسفة تتميز عن أفرع المعرفة الأخرى ، بأن هذه الأفرع تتناول تسبا جزئيا من العالم لدراستها بينما الفلسفة لا تخصص على هذا النحو ، فهى تتناول الكون ككل . أن الكون واحد والمعرفة المثالية به واحدة ، غير أن مبادئ التخصص وتقسيم العمل تنطبق هنا كما في أى مجال آخر ، ومن ثم فإن علم الفلك يتخذ كموضوع له ذلك الجانب من الكون الذى نسميه الأجرام السماوية ، كما يتخصص علم النبات في حياة النبات ويتخصص علم النفس في حقائق النفس وهكذا . غير أن الفلسفة لا تتناول هذا المجال الجزئى للوجود أو ذاك بل هى تتناول الوجود من حيث أنه وجود . انها تسمى الى أن تنظر الى الكون كنسق متآزر واحد للأشياء ، ويمكن وصف الفلسفة بأنها علم الأشياء بصفة عامة . أن العالم بجوانبه الكونية هو موضوعها . وكل العلوم تبيل الى التعميم ورد كثرة الوقائع الجزئية الى قوانين عامة مجردة . أما الفلسفة فأنها تضطرد بهذه السيرة الى حدها الأقصى فهى تعمم بأكبر ما يسمحها من تعميم وهى تسمى الى رؤية الكون بأسره في ضوء أقل المبادئ العامة الممكنة ، بل تسمى الى رؤيته في ضوء مبدأ أقصى واحد لو أمكن .

ويترتب على هذا أن العلوم الخاصة تفرش موضوعها ومعظم محتوياتها ويكون هذا موضع نقتها ، على حين أن الفلسفة تتابع كل شيء

الى أسسه التصوى . وقد يخن أن هذا الوصف للعلوم خاطيء . أليست القاعدة الجهرية للعلم الحديث هى عدم افتراض أى شىء وعدم الفكة بأى شىء وعدم تأكيد شىء بدون برهان ومحاولة البرهنة على كل شىء ؟ لاشك أن هذا صحيح فى حدود معينة ، ولكن ليس الأمر كذلك وراء هذه الحدود . فكل العلوم تفترض مبادئ معينة وحقائق معينة تعد بالنسبة لها تصوى . ويبحث هذه المبادئ والحقائق هو مصيب الفيلسوف ، وهكذا تلتقط الفلسفة خيط المعرفة فى الموضوع الذى تركه عنده العلوم ، انها تبدأ حيث تنتهى هذه العلوم وهى تبحث ما تأخذه هذه العلوم كقضية مسلمة .

فلنتناول بعض الأمثلة التوضيحية . أن الهندسة كعلم تتناول قوانين المساحة ، لكنها تتناول المساحة كما تجددها فى الخبرة العامة المشتركة فهو تأخذ المساحة أو المكان قضية مسلمة . وما من مسلم بالهندسة يتساءل عن ماهية المساحة أو المكان . وهذه المسألة تصبح حينئذ مشكلة أمام الفلسفة . بالإضافة الى هذا ، تقوم الهندسة على بعض القضايا الأساسية المحددة التى ترى انها واضحة فى ذاتها ولا تقتضى أى بحث . وهذه القضايا تسمى « مسلميات » . أمثلة على هذا أن الخططين المتوازيين لا يلتقيان وأنه اذا أضفيت كميات متساوية الى كميات متساوية تكون النتيجة متساوية . ولا تبحث الهندسة فى أساس هذه المسلمات ، وهذه هى مهمة الفلسفة . ليست المسألة أن الفلاسفة يهتفون الى التشكيك فى صدق هذه المسلمات . ولكن من المؤكد أن هناك شيئاً غريداً وحقيقة جذيرة بالبحث هى أنه توجد بعض العبارات التى تشعر أن علينا أن نقدم منها براهين تفسيلية وأن هناك عبارات فى حالات أخرى لا نشعر أزامها بهذه الضرورة . فكيف تكون هناك قضايا جلية بذاتها وأخرى يجب البرهنة عليها ؟ ما هو أساس هذه التفرقة ؟ وعندما نفكر فيها فانتنا نجد أن الخواص الفريدة للعقل أنه يجب أن يكون قادراً على التعبير من الأشياء بعبارات كلية وغير مشروطة إطلاقاً دون ذرة برهان أو دليل . وعندما نقول أن الخططين المتوازيين لا يلتقيان فانتنا لا نقصد بحسب أننا نجد هذا صحيحاً بالنسبة لكل خطين متوازيين جزميين بما حاولنا أن نجربه ، بل نقصد انها لا يمكن أن يتواجدا ولن يتواجدا الا على هذا النحو . اننا نقصد أنه منذ ملايين السنين لم يلق أى خطين

موازيين وأن الامر سيكون على هذا النحو أيضا في ملايين السنين القادمة وأن الامر سيكون على هذا النحو على سطح أبعد النجوم الخفية التي لا يستطيع أن يلتقطها تلسكوب . غير أنه ليست لدينا خبرة بما سوف يقع في ملايين السنين القادمة كما أنه ليست لدينا معرفة بما يحدث في تلك النجوم البعيدة . ومع هذا نحن نؤكد بثقة مطلقة أن مسلمتنا صادقة ويجب أن تكون صادقة بنفس القدر في كل مكان وزمان . زيادة على ذلك أننا لا نؤسس هذا على احتمالات نجمها من التجربة . لها من مخلوق سيجري تجارب أو يستخدم تلسكوبات للبرهنة على امثال هذه المسلمات . فكيف تدعى أن هذه المسلمات بينة بذاتها وأن العقل يستطيع أن يدلى بهذه التأكيدات الفاطمة التي تتجاوزها بدون دليل على الإطلاق ؟ أن علماء الهندسة لا يبحثون في هذه المسائل فهم يعملون بالحقائق . وهل هذه المشكلات تقع على عاتق الفلسفة .

مرة أخرى أن العلوم الفيزيائية تسلم بوجود المسادة . غير أن الفلسفة تتساءل عن ماهية المادة . قد يبدو لأول وهلة أن هذه المشكلة تخص عالم الفيزياء لا الفيلسوف بمشكلة « تكوين المادة » مشكلة فيزيائية معروفة تماما . غير أن التأمل المثاني سوف يبين أن هذه المشكلة مشكلة مختلفة تماما عما يبحث فيه الفيلسوف . فانه حتى لو ظهر أن المادة كلها اثير أو كهرباء أو ذرات فمن يساعدنا هذا في مشكلتنا الخاصة لان هذه النظريات حتى لو أمكن البرهنة عليها لا تعلمنا الا ان الانواع المختلفة للمادة هي أشكال من وجود فيزيائي واحد . لكن ما نريد أن نعرفه هو ماهية الوجود الفيزيائي نفسه . فالبرهنة على أن لوما من المادة هو نوع آخر من المادة لا يخبرنا بالطبيعة الجوهرية للمادة . ومن ثم فسان هذه المسألة ليست مشكلة بالنسبة للعلم بل بالنسبة للفلسفة .

وبالطريقة نفسها نجد أن جميع المعلوم تفترض وجود الكون كقضية مسلمة . الا أن الفلسفة تسعى الى معرفة السبب في ان هناك كونا على الاطلاق - وعلى سبيل المثال هل حقا يوجد واقع اقصى واحد ينتج جميع الاشياء ؟ ولو كان الامر هكذا فما هي طبيعة هذا الواقع ؟ هل هو المادة أو العقل أو شيء مختلف من المادة والعقل ؟ هل هو خير ام شر ؟ ولو كان خيرا فكيف وجد الشر في العالم ؟ .

بالإضافة الى هذا فان كل علم — عينا عدا العلوم الرياضية
البحث — يفترض صدق قانون السببية وكل دارس للمنطق يعرف ان
السببية هي القانون الاقصى للعلوم وانه اساسها جميعا . فاذا لم تؤمن
بصدق قانون السببية اى أن لكل شيء علته وان الاشياء تحدث بتون
تغير في نفس الظروف فان جميع العلوم سوف تنهار وتصبح هيبيا .
وفي كل بحث علمي يحدث اغتراس هذا القانون . واذا سالنا عسالم
الحيوان كيف يعرف أن جميع الجبال آكلة للأعشاب فانه سوف يشير
في البداية دون شك الى الخبرة بمعادات الآلاف الجبال ذلك على ذلك .
غير ان هذا القول لا يدل الا على ان هذه الجبال المحددة هي آكلة عشب .
فماذا بشأن ملايين الجبال التي لم نلاحظها بعد ؟ ان عالم الحيوان
لن يملك الا ان يحيل الى قانون السببية فان تكوين الجبل على هذا النحو
هو الذى يحول بينه وبين أكل اللحوم . ان المسألة مسألة ملة ومعلوم .
فكيف نعرف أن الماء يتجمد دائما عند درجة الحرارة صفر (اذا أصبحنا
مسألة الضغط الخ) ؟ كيف نعرف أن هذا صادق في مناطق الأرض التي
لم يشاهدها مخلوق ؟ الأمر يرجع لحسب الى أننا نتفقد أنه في الظروف
نفسها سوف يحدث الشيء نفسه دائما وأن الجبل المتشابهة تنفج
معلومات متشابهة دائما . ولكن كيف نعرف صدق قانون السببية أو
العلية نفسه ؟ ان العلم لا يطرح هذه المسألة . انه يرجع تأكيداته الى
هذا القانون لكنه لا يذهب الى أبعد من هذا ، وهو يأخذ بقانونه الأساس
تحتية مسلمة . لهذا فان أسس السببية ولماذا هي قانون صادق وكيف
نعرف أنه صادق هي مشكلات فلسفية .

وقد ينساق الانسان الى التساؤل عما اذا كانت المشكلات العديدة
التي من هذا النوع — وخاصة تلك المرتبطة بالحقيقة القصوى — لا
تتجاوز الملكات الانسانية ، كما يمكننا ان نتساءل عما اذا كان من الأفضل
ان نقرر مباحثنا على المسائل التي ليست « غائية عنا للغاية » . فسد
يتساءل الانسان عما اذا كان في الامكان بالنسبة للعقول المتناهية أن
تستوعب اللامتناهى . والان من المشروع تماما ضرورة طرح أمثال هذه
التساؤلات وان من الضروري التوصل الى جواب حق عنها . ولكن
في اللحظة الراهنة ليس هناك ما نقوله عن المسألة سوى أن هذه الأمثلة
نفسها تكون مشكلة من أهم مشكلات الفلسفة وأن كانت من الناحية

العملية لم تبحث كاملا إلا في العصر الحديث . أن اليونان لم يطرحوا المسألة (١) ولما كانت هذه المسألة نفسها مشكلة من مشكلات الفلسفة عسوف يكون من المستحسن البدء بعقل منفتح . أن المسألة لا يمكن أن تتحدد مسبقا بل يجب بحثها على نحو شامل . فكون العقل المتناهي لدى الإنسان لا يستطيع أن يفهم اللامتناهي عبارة قطعية من ضمن العبارات القطعية الشائعة التي تتروى من شخص لآخر كما لو كانت بديهية ومن ثم تهين على عقول الفلاسفة .

لكن معظم من تناولوها وقالوا بهذه العبارة لم يبحثوا في أساسها بل أخذوها قضية مسلّمة ولم يعنوا أنفسهم بالبحث أبعد من هذا . ولكن علينا أولا أن نعرّف بالضبط ما الذي نقصده بالضبط بمصطلحات « العقل » و « مفناه » و « لامتناه » . ولن نجهد أن صمومنا تنتهي حتى هناك .

أذن فإن الفلسفة تتناول الكون ككل ، وهي لا تأخذ شيئا كخصية مسئلة . وهناك خاصية ثالثة يمكن ملاحظتها على أنها شيء مهم بصفة خاصة وأن كنا نسي مسئل لا يوجد بشأنها اتفاق عام دون شك . أن الفلسفة هي محاولة للارتفاع بها . هو حصى إلى الفكر اللاهصى المحض . وهذا يقضى بعض الأيضاح .

ماذا جاز لنا القول غائنا نعى وجود عالمين مختلفين : العالم الفيزيائى الخارجى والعالم الذهنى الداخلى . ماذا نطلعننا إلى الخارج غائنا نعى العالم الاول وإذا حققنا فى الداخلى على عقولنا : غائنا نصبح واعين بالعالم الثانى . وقد يبدو خطأ القول بأن العالم الخارجى فيزيائى على نحو محض لأنه يتضمن العقول الأخرى . انى على وعلى بعقلك وهذا بشكل بالنسبة لى جزءا من العالم الذى هو خارجى بالنسبة لى . لكننى لا اتحدث الآن عما تعرفه بالاستدلال بل عما ندركه على نحو مباشر نحسب . أننى لا أستطيع أن أدرك عقلك على نحو مباشر بل أدرك نحسب جسمك الفيزيائى ، وفى النهاية يتبين أننى على وعلى بوجود عقلك عن طريق

(١) لاشك أن استدلالات الشكك وغيرهم تتضمن هذه المسألة لكنهم لم يتناولوها فى شكلها الحديث المنفرد .

الامتثال لخصب من الوثائق الفيزيائية المدركة مثل حركات جسمك والاصوات التي تصدرها شفتاك ، والعقل الوحيد الذي يستطيع أن ادركه على نحو مباشر هو عقلى . اذن هناك عالم فيزيائى خارجى بالنسبة لنا وهناك عالم ذهنى ياطن .

لماى من هذين العالمين يعد اكثرها واقعية على نجس طبيعى ؟ ان الناس سيعدون اكثر هذين العالمين حقيقة هو اكثرها . الله ، وهو ذلك العالم الذى يتصلون به اول ما يتصلون والذى لديهم اكبر خبرة به ، وهذا دون شك هو العالم المادى الخارجى بمعنيها يولد طفل غاله يستدير بعينه نحو الضوء الذى هو شيء فيزيائى خارجى . وبالتدريج يحدث له ان يعرف الاشياء المختلفة فى الغرفة . فهو يعرف أمه لكن أمه هى فى المقام الاول شيء فيزيائى ، انها جسم . ولا يحدث الا بعد فترة طويلة أن تصبح الأم بالنسبة للطفل مثلاً أو نفساً . وبصفة عامة ان كل تجاربنا الاولى هى من العالم المادى . ولا يحدث أن تعرف العالم الذهنى أو العقلى الا بالاستبطان ولا تقوم عادة الاستبطان الا فى الشباب أو الرجولة وهى لا تحدث اطلاقاً لعدد كبير من الناس . وفى كل هذه السنوات المبكرة التى تجتذب فيها المعرفة بالانطباعات أى عندما تتكون أشد إكثارنا باستمرار . عن الكون . يكون مهتمين فى اغلب الامر بالعالم المادى لخصب . أما العالم الذهنى الذى نكون أقل الفة به فانه يميل الى أن يظهر لنا جميعاً شيئاً غير حقيقى نسبياً ، يبدو عالماً من الخلال ، ويصبح اتجاه عقولنا مادياً .

وما قلناه من الفرد صادق بالمثل على الشرق ، فالإنسان البدائى لا يترى على وقائع ذهنه . فالضرورة تدفعه على أن يكرس معظم جهته للحصول على الطعام ودمج الاخطار التى تهدده دوماً من الاشياء المادية الاخرى . وحتى بيننا فان غالبية الناس عليهم أن يعضوا معظم وقتهم فى النظر الى الجوانب المختلفة للاشياء الخارجية . بالنسبة لهم . وبالتدريج للفردى لكل إنسان ، وبعادة الوراثة الطويلة يميل الناس حينئذ الى اعتبار العالم الفيزيائى اكثر حقيقة من العالم العقلى .

ونجد وعرة من البديهيات على هذا في بناء اللغة الانسانية . فنحن نسمى الى شرح الغريب من طريق ما هو معروف تماما ونحن نحاول أن نعبر عن غير المألوف في إطار المألوف . وسوف نجد أن اللغة تسمى دائما الى التعبير عن العقل بالمخالطة مع ما هو فيزيائي . فنحن نتحدث عن الانسان باعتباره مفكرا « واضحا » . فالوضوح صفة للأشياء الفيزيائية . فالأشياء يكون واضحا أو صافيا إذا لم تكن به شوائب من المادة فيه . ونحن نقول أن أفكار الانسان مضيئة . ونحن نقوم بتشبيهه مستمد من الضوء المادي . ونحن نتحدث عن تكون فكرة لدينا « في مؤخرة عقلنا » . « في المؤخرة » هل للعقل مقدمة ومؤخرة ؟ أننا نتحدث عنه كما لو كان شيئا فيزيائيا يشغل مكانا . أننا نتحدث عن عادات ذهنية خاصة « بالانتباه » . والانتباه يعنى مد العقل أو توجيهه في اتجاه خاص . أننا نقابل عن طريق عكس أفكارنا وهذا يعنى عكس أفكارنا على ذاتها . ولكن إذا تحدثنا حرفيا عن الأشياء الفيزيائية يمكن أن تمتد وتستدير وتنعني . وعندما نريد أن نعبر عن شيء ذهني فإننا نتحدث عنه عن طريق المخالطة . أننا نتحدث عنه في إطار الأشياء المادية للفيزيائية . وهذا يبين كيف أن ماديتنا حقيقة الجذور . ولو كان العالم العظمى أكثر لغة وحقيقة لنا من العالم المادي لكانت اللغة قد بنيت على المبدأ العكسى . أن أقدم كلمات اللغة كانت ستعبر عن الحقائق العقلية ولكن علينا بعد هذا أن نحاول التعبير عن الأشياء الفيزيائية عن طريق المخالطات العقلية .

وعادة ما يسمع الانسان في الشرق عن المثالية الشرقية مقابل المادية الغربية مثل هذه العبارات قد تعنوى على بعض الحقيقة النسبية . ولكن إذا كانت تعنى أنه يوجد في الشرق أو في أى مكان آخر في العالم حرق من الشعوب مثلثيون بطبيعتهم فإنها تكون عبارات جوفاء للمادية مفروسة في جميع الناس . ونحن نولد ماديين سواء كنا شرقيين أم غربيين . ومن ثم عندما نحاول أن نفكر في الأشياء التي تعد غير مادية مثل الله أو النفس . نحن الأمر يقتضى مجهودا مستمرا وكفاحا هائلا لتجنب تصورها كأشياء مادية وهذا يبدو مناهضا للأمور . وربما كانت هناك مئات الآلاف من السنين من المادية المتوارثة ضدنا . والفكرة الشائعة من الاشباح تفسر هذا ، فمن أولئك الذين يؤمنون بالاشباح افترض أنهم يعتبرونها كنوع

من النفوس غير المتجسدة . أن شخوص الاشباح في المجلات تظهرها لها
لو كانت تتكون من مادة لكنها مادة من نوع « رقيق » لشبه بالبخار .
وهناك مذاهب فكرية هندية معينة تنظر الى نفسها على أنها مثالية مع
هذا تعلمنا ان الفكر او العقل نوع دقيق من المادة للمخاية ادق من اى مادة
يتناولها عالم الفيزياء أو الكيمياء . وهذا مثير لانه يكشف عن أن المؤلفين
المفكرين بأمثال هذه الأفكار يشعرون شعورا غامضا أنه من الخطأ للتفكير
في الفكر كما لو كان مادة لكنهم غير قادرين على التفكير فيه على نحو
آخر وذلك بسبب مادية الانسان الكاملة يحاولون أن يكتفوا من خطتهم
بجعل المادة مادة « رقيقة » . وبطبيعة الحال هذا لغو شأن اعتذار الإيم
من ولادتها لطفل غير شرعى بقولها أنه طفل « جدير » جدا . لهذه المذبة
« الرقيقة » مادية شأن الرصاص أو النحاس . ومثل هذه المذاهب مادية
محض ، إلا أنها تصور الصعوبة الفريدة التي يواجهها العقل العاجز في
محاولته الارتفاع من التفكير للحس الى التفكير اللاهسى ، وهو تصور
المادية الكامنة في الانسان .

ان هذه النزعة المادية الانسانية الطبيعية هي أيضا سبب للتصور
والرمزية . فالتفكير الرمزي يحتوى بالضرورة على هذين . الرمز والحقيقة
التي يرمز اليها والرمز هو دائما شيء حسي أو مادي أو أنه صورة
ذهنية لمثل هذا الشيء والحقيقة هي دائما شيء لا حسي . ولما كان العقل
الانسانى يجد نفسه دائما يخوض في كنان مبيت للتفكير على نحو لا حسي
لأنه يسمى الى مساعدة نفسه بالرموز ، فهو يتناول شيئا ماديا ويحسبه
يرمز الى الشيء غير المادى الذى هو شيء واه حتى يصعب التقلبه .
وهكذا نتحدث من الله باعتباره « نور الأنوار » . ولاشك أن هذا شعير
طبيعى للمخاية من الوعى الدينى وله معناه ، لكنه ليس الحقيقة العنصرية ،
للأنوار هو وجود عزيزائى والله ليس نورا تماما كما أنه ليس حرارة أو
كهربية . ان الناس يتحدثون عن الرمزية كما لو كانت شيئا ساميا وراثيا .
انهم يقولون : « بالها من قطعة مشيرة من الرمزية ١ » لكن الرمزية في
الحقيقة هي علامة على عقل غير صارم . وهي علامة على ضعفنا لا على
قوتنا تجزئها قائم في النزعة المادية وهي نتاج وصياغة أولئك الذين هم
غير قادرين على الارتفاع الى ما فوق المستوى المادى .

والآن : الفلسفة هي في جوهرها محاولة لتجاوز هذا النوع من التفكير الزمري والتسوق للوصول إلى الحقيقة العارية والتقاط ما وراء الرجز كَمَا هُوَ في أحد داته . وهذه الاشكال الدنيا من التفكير هي عون لأولئك الذين هم أنفسهم في مستوى أدنى من مستواهم لكنهم ارهاص لأولئك الذين يسعون إلى الوصول إلى أعلى مستوى من الحقيقة .

وعَلَيْهَا مَا يقال أن الفلسفة هي موضوع صعب ومعطل وتكون صعبة في القلب في محاولة التفكير على نحو غير حسي . وعندما نصل إلى أي شيء في الفلسفة يبدو أنه يتجاوزنا لما نأمنه سوف نجد بصيلة حادة أن جذور المشكلة يكمن في أننا نحاول أن نفكر في الأشياء غير الحسية بطريقة حسية ، أي أننا نحاول أن نكون صوريًا ذهنية لها لمعان كل الصور الذهنية تتكون من مواد حسية ، ومن ثم لا تكون مثل هذه الصورة ملأية للذات المحض . وتستحيل المباشرة في هذه الصعوبة ، وحتى أعظم الفلسفة كذا خضع لها ، وسوف يشير دائما إلى أنه عندما يفشل فيسوف عذاب بكل بارمنيدس أو الغلاطون ويبدأ في التخطي في المصاعب بالسبب ما هو أنه بالرغم من احراره للحظة من الملاحظات للتفكير المخلص لمانه يذ من فانية ويستبدل التفكير الحسي ، وأنه يحاول تكوين صورة ذهنية لما عر وراء قوة أي من مثل هذه الصور لعرضه ومن ثم يقع في التناقضات وهذا أن نضع هذا دائما نصب أعيننا في دراسة الفلسفة .

وفي الأزمنة الحديثة ، تنقسم الفلسفة إلى الميثلزيكا التي هي نظرية الحقيقة وفلسفة الأخلاق وهي نظرية الخير وعلم الجبال وهو نظرية الجبل . وعلى أية حال ، لأن التقسيمات الحديثة لا تناسب بالرة الفلسفية اليونانية ، ولهذا يفضل ترك الانقسام الطبيعية تتطور بنفسها ونحن نساعد بدلا من محاولة لرغام مادتنا إلى التكيف مع هذه الاشكال .

عندما نطلعنا إلى العالم وتسايلنا في أية افكار وفي أية عصور قد احر ذلك التفكير الذي حاولنا وصفه درجة عليا من التطور لماننا لن نجد مثل هذا التطور إلا في اليونان قديما وفي أوروبا الحديثة . لقد كانت هناك حضارات عظي في مصر والصين واشور وهكذا . ولقد أنتجت هذه

الحضارات الفن والدين ولكن ما من فلسفة يمكن الحديث عنها وحتى روما القديمة لم تضاف شيئا الى معرفة العالم الفلسفية فمن يسمون بفلاسفتها ماركوس أورليوس وسنكا وإبكتيتوس ولوكريشيوس لم يقدموا اى مبدءا جديد من الناحية الجوهرية ، فهم كانوا مجرد تلامذة للمدارس اليونانية والذين قد تكون كتاباتهم ذات أهمية وشعور نبيل لكن أنكارهم الجوهرية لا تحتوي شيئا لم يطور من قبل عند اليونان .

والحالة بالنسبة للهند أكثر مدعاة للشك فالأراء قد تختلف عما اذا كان للهند فلسفة أصلا . ان الاوبانيشاد يحتوي على تفكير دينسى — فلسفى من نوع ما . وبعد هذا تكونت لدينا ما يسمى بمدارس الفلسفة الست . والاسباب التى تدعو الى عدم افراج هذا التفكير الهندى عادة فى تواريخ الفلسفة تكمن فى الآتى :

أولا : الفلسفة فى الهند لم تفصل نفسها إطلاقا من الاحتياجات الدينية والعملية ونادرا ما نجد المعرفة المثالية فى حد ذاتها فالمعرفة مرغوبة لا لشيء سوى أن تكون وسيلة للخلاص . يقول أرسطو أن الفلسفة والطب جذورهما فى الدهشة — الرغبة فى المعرفة والفهم من أجل المعرفة والفهم فى حد ذاتهما . غير أن جذور التفكير الهندى قائم فى تعلق الفرد للخلاص من شرور الوجود ومصائبه ، وهذه ليست بالروح العلمية بلب ، الروح العلمية ، وهى السبب فى بولده الأديان لا الفلسفات . وبطبيعة الحال من الخطأ تصور أن الفلسفة والدين متصلان كلية ولا يوجد أساس مشترك بينهما . فهما فى الواقع على صلة قديمة أساسا لكنهما أيضا متمايزان وربما كانت أصح نظرة اليهما هى أنهما متماثلان فى الجوهر . ومختلفان فى الشكل فجوهرهما هو الحقيقة المطلقة وعلاقة جميع الأشياء بها فى ذلك الإنسان — تلك الحقيقة المطلقة . ولكن بينما تعرض الفلسفة هذا الموضوع على نحو علمى على شكل تفكير خالص فان الدين يعرضه على شكل صور تخيلية واساطير وصور خيالية ورموز .

وهذا يفضي بنا الى السبب الثانى الذى يجعل التفكير الهندى يصنف على نحو أفضل على أنه تفكير دينى أكثر منه تفكيراً فلسفياً ، فان هذا التفكير نادراً ما يرتفع أو لا يرتفع إطلاقاً من التفكير الحسى الى التفكير المحض . أنه تفكير شامرى أكثر منه تفكيراً علمياً . أنه تفكير قانع بالرموز والاستعارات بدلا من التفسيرات العقلانية وكل هذا علامة على العرض الدينى — لا الفلسفى — من الحقيقة . مثلاً : التفكير الرئيسى فى الاوبانيشاد هو ان الكون كله مستمد من كائن واحد لا يتغير خالدا لا مقناه يسمى « برهمن » . أو « باراماتمان » . وعندنا فصل الى المسئلة العاسمة وهى كيف ظهر الكون من هذا الكائن نجد عبارة على هذا النحو : « على لحرار ظهور الانوان فى الشعلة أو الحديد المضى من الشيء الكامن المطسوى الآمب الطيات . كذلك جميع الاشياء تظهر من (اللامتغير) وتعود اليه ثانية » أو مرة اخرى : « كما ان النسيج يصدر عن العنكبوت وكما تنطلق الشرارات الصغيرة من النار فكذلك من النفس الواحدة تنطلق كل الحيوانات الحية وكل العوالم وكل الالهة وكل الكائنات » . ان هناك آلاما من امثال هذه العبارات فى الاوبانيشاد . ولكنه واضح ان هذه العبارات لا تفسر شيئا ولا تحاول ان تفسر شيئا ، وهى ليست سوى كنايةات أو تشبيهات فضلة ؛ انها صور شامرية أكثر منها تفكيراً علمياً . وهى قد تشيع الخيال والشاعر الدينية لكنها لا تشبع الفهم العقلى . أو مرة اخرى . عندما يصف « كرهشنا » — فى بها جامات — جيتا — نفسه على أنه القمر وسط منازل القمر والشمس بين النجوم وميرو وسط الجبال ذات القمر العالية غاته من الواضح أننا أمام مجرد تراكم صورة حسية آثرة على صورة حسية دون مزيد من الفهم عن طبيعة الكائن المطلق فى حد ذاته . ان القمر والشمس وميرو هى اشياء حسية فيزيائية وهذا تفكير حسى كلية على حين ان هدف الفلسفة هو الارتفاع الى التفكير المحض وفى امثال هذه الفقرات لا تزال على مستوى الرمزية والفلسفة لا تبدأ الا

عند تجاوز الرمزية . وما لا شك فيه انه يمكننا ان نتخذ الخط الذاهب الى ان تفكير الانسان عاجز عن القفط الامتناهى في حد ذاته ونستطيع ان نرتد ثانية الى الرموز . لكن هذه مسألة اخرى ، وسواء كان ممكنا ام مستحيلا الارتفاع من التفكير الحسى الى التفكير الخالص فان الفلسفة هى اساسا محاولة لاقيام بهذه المحاولة .

واخيرا ، يستبعد التفكير الهندى مادة من تاريخ الفلسفة لان هذا التفكير - مهما تكن طبيعته - قائم خارج التيار الرئيسى للتطور الانسانى ، فهو يستبعد بسبب وجود حواجز جغرافية او غيرها . وبالتالي مهما تكن قيمته في حد ذاته فانه لم يمارس الا تأثيرا واعنا على الفلسفة بصفة عامة .

واحيانا ما يثير المستشرقون انفسهم ان الفلسفة اليونانية قد نبتت من الهند ، واذا كان هذا صحيحا فان هذا سيكون له تأثير بالغ على مبادئنا في آخر مقرة سابقة . لكن الامر ليس صحيحا . لقد ساد الاعتقاد بان الفلسفة جاءت من « الشرق » لكن المقصود بهذا مصر . وحتى هذه النظرية جرى التخلي عنها . ان الفلسفة اليونانية - وخاصة الرياضة والفلك - تدبى بالكثير لمصر ، لكن اليونان لا تدبى بفلسفتها لهذا المصدر . والرأى القائل بانها ولدت على ايدى كهنة الاسكندرية وغيرهم الذين كان دافعهم وهم يعرضون انتصارات الفلسفة اليونانية على انها مستمدة من مصر انما يتعلق زهوهم القومى . لقد كان شيئا عظيما طبيسا ان يقولوا : « لهد ان هذا جاء منا » . لقد كان هناك دافع مماثل بالضبط كما ان وراء الزعم الاستشرافى بان الفلسفة اليونانية جاءت من الهند . ولا يوجد اى دليل على هذا ، لهذا الرأى قائم اساسا على تشابه ممتنع بين الهند واليونان ، لكن هذا التشابه في الحقيقة هو تشابه اسطورى . غلطابع الكلى للفلسفة اليونانية اوروبى وغير شرقى حتى النخاع . وعادة ما يطرح مذهب اعادة التناسخ . ان هذا المذهب الهندى المطابع يقول به الفيثاغوريون ومنهم انتقل الى امبيدوكليس وافلاطون . لقد استمدت الفيثاغوريون من النحلة الاورغية التى قد يكون انحدر اليها من الهند بشكل غير مباشر وان كان هذا ايضا غير مؤكد وهو موضع الشك في

الحقيقية . ولكن حتى لو كان هذا حقيقيا فإنه لا يبرهن على شيء .
فالتناسخ ليست له الا أهمية ضئيلة في الفلسفة اليونانية . وحتى عند
أفلاطون الذي استغله استفلا كبرا غير جوهرى بالنسبة للأفكار
الرئيسية لفلسفته ولا يرتبط بها الا ارتباطا مصطنعا . وأن تأثير هذا
المذهب على فلسفة أفلاطون كان تأثيرا سينا فقد كان مسئولوا الى حد كبير
عن الخطأ الكبير في فلسفته مما اقتضى الأمر وجود أرسطو لتصويبه .
وكل هذا سيتفصح عندما نبحث في مذهب أفلاطون وأرسطو .

إن أصل الفلسفة اليونانية ليس قائما في الهند أو مصر أو أى قطر
خارج اليونان . لقد كان اليونان أنفسهم هم وهدمهم المسئولين عنها .
وليس الأمر كما لو كان التاريخ يرتد بذكرهم فحسب الى موضع كان عبثة
متطورا من قبل ولا يستطيع تفسير بداياته . اننا نعرف تاريخ الفلسفة
اليونانية منذ المهد اذا جاز لنا القول بذلك . وفي الفصلين القادمين سوف
نرى ان المحاولات اليونانية . الاولى كانت الى حد كبير محاولات مفكر
مبتدى « مكافئ حجة بلا تشكيل أو ملامح وسيكون من الضلال افتراض
انهم لم يقوموا بهذه المحاولات البسيطة لانفسهم . ومن هذه البدايات
التي نستطيع أن تتبع التطور الكل بالتفصيل حتى نروته عند أرسطو
وما بعد أرسطو . ومن ثم ليست هناك حاجة الى افتراض وجود تأثير
خارجي في أى موضع .

تبدأ الفلسفة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد . وهي تبدأ
عندما حاول الناس لأول مرة أن يخلوا ببرد علمي عن سؤال : « ما هو
تفسير العالم ؟ » وقبل هذه الحقبة كانت لدينا بالطبع الاساطير والآراء
عن نشأة الكون ولا هوثيات الشعراء . لكننا لا نحوى على أى محاولة
لشرح تفسير طبيعي للأشياء ، نهى تمت الى مجالات الشعر والدين لا
الفلسفة .

وعندما نتحدث عن فلسفة اليونان لا يجب أن نفترض أننا نشير
فحسب الى الارض الام التي نسميها الان اليونان . على العصور القديمة
للتاريخ . هاجر يونانيو الارض الام الى جزر بحر ايجة وصقلية وجنوب

إيطاليا وساحل آسيا الصغرى وفي أماكن أخرى وأسسوا مستعمرات مزدهرة . وتشمل يونان الفلسفة كل هذه الأماكن ولهذا يجب البحث عنها عرقياً أكثر من البحث عنها أرضياً أو جغرافياً . فهي فلسفة قوم للحرق اليوناني أينما كان مستواهم . وفي الحقيقة ، أن أول فترة من الفلسفة اليونانية تتناول على نحو مطلق أفكار أولئك اليونانيين المستعمرين . ولم يحدث إلا مع سقراط أن بدأت الفلسفة تنتقل إلى الأرض الأم .

ونقسم الفلسفة اليونانية على نحو طبيعي إلى ثلاث فترات : يمكن وصف الفترة الأولى بشكل غير دقيق على أنها فترة الفلسفة السابقة على سقراط وأن كانت لا تشمل السوخطانيين الذين كانوا معاصرين وسابقيين في آن واحد على سقراط . وهذه الفترة هي ظهور الفلسفة اليونانية . ثانياً : الفترة من السوخطانيين إلى أرسطو والتي تشمل سقراط وأفلاطون وهي فترة نضج الفلسفة اليونانية والسمت الحقيقي والذروة القصوى لها هي دون شك مذهب أرسطو . وأخيراً فترة الفلسفة ما بعد أرسطو التي تشكل سقوط وانتهيار الفكر القومي . وليست هذه التقسيمات بالتقسيمات المتعسفة فكل فترة لها خصائصها الخاصة سوف توصف في حينها .

وهناك كلمات قليلة يجب أن نقال عن مصادر معرفتنا بالفلسفة السابقة على سقراط . لماذا أرحنا أن نعرف تفكير أفلاطون وأرسطو عن أية مسألة غليس أماناً إلا الرجوع إلى مؤلفاتهما . غير أن أعمال الفلاسفة السابقين لم تصل إلينا إلا على شكل شذرات كما أن عدداً كبيراً من هؤلاء الفلاسفة لم يدوتوا آراءهم كتابة . ومعرفتنا بمذاهبهم هو نتيجة جهد دؤوب قام به الدارسون للمادة المتاحة . ولحسن الحظ كانت هذه المادة ثرة ويمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات : أولاً شذرات الكتابات الأصلية للفلاسفة أنفسهم وهذه كانت في حالات عديدة طويلة وهامة وفي حالات أخرى كانت خافرة . ثانياً هناك إشارات عند أفلاطون وأرسطو ومن أكثرها أهمية ما نجده في المقالة الأولى من كتاب « الميتافيزيقا » لأرسطو الذي هو تاريخ للفلسفة حتى عصره وهو أول محاولة مسجلة لكتابة تاريخ للفلسفة . ثالثاً : هناك مادة هائلة من المصادر بعضها تيم وبعضها عديم القيمة واردة في مؤلفات المفكرين المتأخرين ولكن في العصر القديم .

الفصل الثاني

الأيونيون

يتم اقدم فلاسفة اليونان لما سمي لديها بعد بالمدرسة الايونية .
والاسم مشتق من أن المثلثين الرئيسيين الثلاثة لهذه المدرسة وهم طاليس
وانكسماندريس وانكسمانس كلهم من ايونيا اى من ساحل آسيا الصغرى .

طاليس

يعد طاليس مؤسس اقدم مدرسة في التاريخ مؤسس وأب الفلسفة
كلها ، لقد ولد حوالي ٦٢٤ ق . م ومات حوالي ٥٥٠ ق . م وهذه
التواريخ تقريبية ويجب أن يكون مفهومنا أن الشيء نفسه مطابق تقريبا
بالنسبة لتواريخ الفلاسفة الاول ، ويختلف الدارسون المختلفون احيانا
في حوالي عشر سنين في التواريخ التي يتولونها ، ونحن لن ندخل في
جدل حول هذه المسائل على الاطلاق لانها بلا أهمية ، ويجب أن يكون
مفهومنا طوال هذه المحاضرات أن التواريخ الواردة تقريبية .

على أية حال كان طاليس معاصرا لصولون وكروسيوس . وكان
مشهورا في القديم بتعاليمه الرياضية والفلكية وحصافته الميليسية
وحكيمته . ويرد اسمه في كل احصاء للحكام السبعة . وقصة
الحكام السبعة غير تاريخية ، لكن لما كانت قوائم اسمائهم ترد لدى
الكتاب المختلفين على نحو متباين بينها يرد اسمه عندهم جميعا فان هذا
يدل على مدى التقدير الذي كان القديما يكنونه له . ولقد حدث كسوف
للمشمس عام ٥٨٥ ق . م ويدل أن طاليس تنبأ به وكان هذا عملا غذا
بالنسبة لذلك تلك الارمان . ولا بد أنه كان مهندسا عظيما لأنه قام بتحويل
مجرى نهر هاليس عندما كان كروسيوس وجيشه عاجزين عن عبوره .
ولا يعرف شيء آخر عن حياته بالرغم من وجود قصص عنه مشكوك في
صحتها ،

ولم تكن هناك كتابة لطاليس واردة حتى في زمن أرسطو ويسود الاعتقاد انه لم يكتب شيئا . وتتألف فلسفته — اذا جاز لنا أن نسميها فلسفة بقدر ما نعرف — من قضيتين : أولا : أن اصل الاشياء جميعا هو الماء وكل شيء يعود الى الماء . وثانيا : أن الارض قرص مسطح مستو يطفو على الماء . والقضية الاولى التي هي القضية الرئيسية تعنى أن الماء هو النوع الاولى الواحد للوجود وأن كل شيء آخر في الكون ليس الا مجرد تغير للماء . ولابد أن ينشأ سؤالان على نحو طبيعى : لماذا اختار طاليس الماء مبدأ أول ؟ وبأية عملية يمكن للماء — في رايه — أن يتغير الى الاشياء الأخرى ، كيف تشكل الكون ماء ؟ ونحن لا نستطيع أن نجيب عن كلا السؤالين على وجه اليقين . يقول أرسطو أن قد يكون طاليس على الأرجح قد استمد رايه من ملاحظة أن تفضية جميع الاشياء من الرطوبة وأن الحرارة العملية نفسها تتولد منها وأن الحياة الحيوانية مستمدة من الماء . . . ومن كون بذور الاشياء جميعا ذات طبيعة رطبة وأن الماء مبدأ أول لكل الاشياء الرطبة قد يكون هذا هو التفسير الحق . لكن يلاحظ أنه حتى أرسطو يستعمل كلمة « على الأرجح » ومن ثم يفسى على عبارته مجرد ترابط عرضي . أما كيف ظهر الكون — في رأى طاليس — من الماء فهي مسألة أكثر مدعاة للشك . وأغلب الظن أنه لم يطرح على نفسه هذا التساؤل ولم يدل بأى تفسير . وعلى أية حال لم يعرف شيء بهذا الصدد .

ولما كان هذا هو لب وجوهر تعاليم طاليس ماننا قد نتساءل — على نحو طبيعى — عن السبب الذى يدمو الى ضرورة منحه لقب أب الفلسفة على أساس هذه الفكرة الفجة وغير المتطورة . لماذا يجب أن يقال أن الفلسفة بدأت هنا بصفة خاصة ؟ أن دلالة طاليس ليست في أن لمائه الفلسفى أية قيمة في ذاته بل في أنه كان أول محاولة مسجلة لشرح الكون على مبادئ طبيعية وعلمية دون عون من الاساطير والالهة المصطنعة بصفة انسانية . زيادة على ذلك ، فقد طرح طاليس المشكلة وحدد اتجاه وطابع كل الفلسفة السابقة على سقراط . ولقد كان التفكير الإنسانى في تلك الفترة أنه لابد أن يوجد وراء التكرار في المعالم مبدأ اقصى واحد . وكانت المشكلة بالنسبة لجميع الفلاسفة من طاليس الى

انكساجوراس هي طبيعة ذلك المبدأ الاول الذى صدرت منه جميع الاشياء . وكل مذهبهم هي محاولات للاجابة عن هذا التساؤل ويمكن تصنيفهم حسب ردودهم المختلفة . وهكذا نجد طاليس يؤكد ان الحقيقة القصوى هي الماء ويحددها انكسمانفريس بانها المادة اللامتناهية ويحددها انكسمانس بانها الهواء ويحددها الفيثاغوريون بانها العدد ويحددها الابلليون بانها الوجود الكوني ويحددها هيرقليطس بانها الفار ويحددها امبيدوكليس بانها العناصر الاربعة . ويحددها ديمقريطس بانها الذرات وهكذا . وهكذا كانت الفترة الاولى اساسا كونية بطابعها وكان طاليس هو الذى حدد طابعها . ولكن اهميته في انه اول من طرح المشكلة لا انه اعطى اى حل عقلى لها .

لقد رأينا في الفصل الاول ان الانسان مادي بشكل طبيعى وان الفلسفة هي حركة مما هو حسي الى التفكير غير الحسي . وكما يجب ان نتوقع بدأت الفلسفة اذن في المادية . وجاء الجواب الاول من التساؤل بشأن الحقيقة القصوى لينسج طبيعة هذه الحقيقة في القوى الحسي . في الماء . والعضوان الاخران في المدرسة الايونية وهما انكسمانفريس وانكسمانس هما ايضا ماديان . ومن اياهما وطالع يمكننا ان نتبّع الظهور التدريجى للتفكير — مع وجود انتقاعات وتراخيات مرضية — من هذه النزعة الحسية لدى الايونيين عبر مثالية الابلبيين شبه الحسية الى ذروة التفكير غير الحسي في مثالية افلاطون وارسطو . ومن المهم ان نضع في الاعتبار ان تاريخ الفلسفة ليس مجرد خليط اعمى من الاراء والنظريات تتعاقب دون ترابط او نظام . انه تطور منطقي وتاريخي كل خطوة تتحدد بالخطوة السابقة وتتجاوز تلك الخطوة السابقة نحو هدف محدد . والهدف — بالطبع — مرئى بالنسبة لنا لكنه لم يكن مرئيا بالنسبة للمفكرين الاول انفسهم .

ولما كان الانسان يبدأ بالنظر نحو العالم الخارجى لا نحو الداخل الى نفسه فان هذه الحقيقة حددت ايضا طابع الحقبة الاولى من الفلسفة اليونانية . لقد انشغلت فحسب بالطبيعة ، بالعالم الخارجى ولم تنشغل بالانسان الا باعتبارها جزءا من الطبيعة . انها تتطلب تفسيرا للطبيعة وهذا القول هو نفس القول بانها فلسفة كونية غبشكولات

اليونانية تناولها تناولاً واحداً بل اتها لا تتناوله على الإطلاق . ولم يحدث الا عند السوفسطائيين أن التفتت الروح اليونانية نحو الداخل الى نفسها وبدأت في النظر الى هذه المشكلات ومع ظهور هذه النظرة نكون قد انتقلنا من الفترة الاولى للفلسفة اليونانية الى غرتها الثانية .

ولما كان الفلاسفة الايونيون جميعاً ماديين فهم احياناً ما يسمىون بأصحاب النزعة المادية الحية **Hylolista** من الكلمة اليونانية **Hulé** وتعنى المادة .

انكسماندريس

والفيلسوف التالي في المدرسة الايونية هو انكسماندريس ولقد كان منكراً أصيلاً وجريئاً بشكل كبير . وربما ولد حوالي عام ٦١١ ق . م ونوفى حوالي ٥٤٧ ولقد كان من سكان مدينة ملبتس أو ملطيا ويقال انه كان تلميذاً لطاليس . وسوف نتبين انه اخن كان معاصراً لطاليس وأن كان صغير السن فلقد ولد في الوقت الذي كان طاليس فيه مزدهراً وكان اصغر منه بجيل . وكان اول يوناني يكتب بحثاً فلسفياً وليسوء الحظ قد فقد . ولقد كان بارزاً بسبب معرفته الفلكية والجغرافية وفي هذا الصدد كان اول من رسم خريطة . ولا تعرف التفاصيل حياته .

لقد جعل طاليس المبدأ الاقصى للكون هو الماء . ولقد اتفق انكسماندريس مع طاليس أن المبدأ الاقصى للاشياء هو مبدأ مادي لكنه لم يجعله الماء بل لم يمتد انه أى نوع خاص من انواع المادة ، بل هو بالاحرى مادة بلا تشكيل ولا بتحديد وبلا ملامح بصفة علمية . ان المادة — كما نعرف — هي دائماً نوعاً خاصاً من المادة فهي يجب أن تكون حديداً أو نحاساً أو ماءً أو هواءً أو أى شيء آخر . والفرق بين الانواع المختلفة للمادة مرق كيميائي انما نعرف أن الهواء هواء لان له صفات الهواء وأنه يختلف من الحديد لان الحديد له صفات الحديد وهكذا . أما المادة الاولى عند انكسماندريس فهي مجرد مادة لم تتخصص بعد لتصبح انواعاً مختلفة للمادة . ولهذا فان هذه المادة بلا صفات وهي هلامية . ولما

كانت غير متعينة من ناحيته الكيف فانها غير محددة من ناحية الكم . لقد اعتقد انكسماندريس أن هذه المادة تمتد الى ما لا نهاية في المكان — والسبب الذي طرحه لقوله بهذا الرأي هو أنه لو كان للمادة قدر محدد لكات تد استنفدت منذ فترة طويلة في خلق العوالم المتعددة ونفاتها . ومن ثم سمى مادته هذه « اللامتعينة » . وبالنسبة لهذه العوالم المتعددة فإن الرأي الشائع عن انكسماندريس هو أنه يؤمن بأن هذه العوالم تتتابع في الزمان وأنه قد خلق في البداية عالم وتطور وانهار ثم ولد عالم آخر وتطور وانهار وأن هذه الدورة المنتظمة للعوالم تستمر الى الابد . وعلى أية حال فإن الأستاذ برزت من رأيه أن عوالم انكسماندريس المتعددة لا تتابع بالضرورة بل هي عوالم موجودة متعاصرة وحسب هذا الرأي قد يوجد أي عدد من العوالم تتواجد في وقت واحد . ولكن حتى لو كان الامر هكذا لا يزال من الحق أن هذه العوالم قائمة الى الابد بل هي تبدأ وتتطور وتنتهي وتخلى خلال الزمن المكان لعوالم أخرى .

والآن . كيف تشكلت هذه العوالم المخططة من مادة انكسماندريس الهلامية التي بلا تحديد؟ أن انكسماندريس غامض بصدد هذه المسألة وليس لديه شيء محدد تماماً بطرحه : فالمادة اللامتناهية اللامحدودة تنفصل بن طريق عملية متصورة غامضة وتتحول الى « الحار » و « البارد » . والبارد هو الضباب والرطوبة . وهذه المسادة الباردة والرطوبة تصبح الأرض في مركز الكون ، والمادة الحارة تتجمع على شكل محيط ناري حول الأرض . والأرض التي هي في المركز كانت في الاصل سيالة . وحسب محيط الأرض جعلت مياه الأرض تتبخر على نحو مضطرب مما انشأ الغلاف الجوي الذي يحيط بالأرض . ولقد كان اليونانيون الاول يعتبرون الهواء والبخار شيئاً واحداً . ولما امتد هذا الهواء او البخار تحت تأثير الحرارة فجر المحيط الساخن الخارجي للنار الى سلسلة من القشرات الهائلة الشبيهة بالمجالات تحيط بالأرض وقد تسال على نحو طبيعي اذا كانت هذه القشرات مكونة من النار فلا نراها تنوهج بشكل مستمر . وجواب انكسماندريس هو أن هذه القشرات التي على شكل مجلات قد تفككت ببخار كثيف لزج يخفي النار الداخلية عن انظارنا . لكن توجد ثقوب في غلاف

البخار على شكل انابيب منها تتألق النار وتسبب ظهور الشمس والنجوم والقمر . وسوف تلاحظ ان القمر على اساس هذه النظرية يعد جسما ناريا وليس كما نعرف نحن سطحا باردا يعكس ضوء الشمس . وهناك ثلاثة من هذه المجالات الاولى الشمس وهى ابعد الاشياء عن الارض فأوسطها البنا القمر واقربها النجوم الثوابت . وتحتوي القشرات التى على شكل مجالات الاجرام السماوية وهى تدور حول الارض عن طريق تيارات الهواء . ولقد كان انكسماندريس يظن ان الارض التى هى فى المركز اسطوانية لا كرية . والناس يعيشون على قمة هذه الاسطوانة أو العمود .

ولقد طور انكسماندريس ايضا نظرية بدعشة عن اصل الكائنات الحية وتطورها . على البدء كانت الارض سيالة ومع الجفاف التدريجى من طريق تبخير هذا السيلان تولدت الكائنات الحية من الحرارة والرطوبة . وكان اول الكائنات مخلوقات دنيا ثم تطورت تدريجيا الى أجهزة عضوية ارقى من طريق التكيف مع بيئتها . ولقد كان الانسان فى البدء سكة حية فى الماء مع الجفاف التدريجى وجدت مناطق من الارض مالحة وجافة وهاجرت الحيوانات البحرية الى الارض ثم اصبحت زعانفها من طريق التكيف . لذلك ملأمة للحركة على الارض . والقشابه بين هذه النظرية البدائية مع النظريات الحديثة من التطور تشابه واضح ملحوظ . ومن السهل المبالغة فى أهميتها لكن من الواضح تماما أن انكسماندريس قد تطرق — بشرية حظ سعيدة — الى الفكرة الرئيسية من تكيف الانواع مع بيئاتها .

أن تعاليم انكسماندريس أنها تظهر تقدما ملحوظا يتجاوز وضع طاليس . فلو علم طاليس أن المبدأ الاول للاشياء هو الماء ، أما المسادة الهلامية عند انكسماندر فانها من الناحية الفلسفية تشكل تقدما من الماء هى تظهر عملية التفكير والتجديد .

ثانيا : لقد حاول انكسماندريس أن يطبق هذه الفكرة وان يستخلص منها العالم الموجود ، فلو ترك طاليس مشكلة كيف تطور الماء الاولى الى عالم دهن جلي تهاها .

انكسمانس

لقد كان انكسمانس مثل المفكرين السابقين من سكان مدينة مليتس . لقد ولد حوالى عام ٥٥٨ ق . م ومات حوالى ٥٢٤ ق . م لقد كتب رسالة بقيت منه شذرة صغيرة . لقد اتفق مع طاليس وانكسماندريس أن المبدأ الاول للكون مادى وهو مثل طاليس نظر اليه على أنه نوع محدد من المادة وليس مادة غير محددة كما ذهب انكسماندريس ، لقد أعلن طاليس أن المادة هي الماء واعتبرها انكسمانس الهواء وهذا الهواء — مثل مادة انكسماندريس — يمتد دون حدود عبر المكان ، والهواء في حالة حركة دائما وله قوة الحركة الكاملة ليه وهذه الحركة تتسبب في تطور الكون من الهواء . وبالنسبة للعملية العاملة لهذا التطور حدد انكسمانس عمليتين متعاكستين هما : (١) التخلخل و (٢) التكثيف : التخلخل هو مثل الحرارة أو الحرارة المتنامية ، والتكثيف هو البرودة المتنامية . أن الهواء بالتخلخل يصبح نارا والنار المتولدة للأعلى على الهواء تصبح النجوم وبالعملية العكسية الخاصة بالتكثيف يصبح الهواء أولا سحبا وبالدرجات الأشد من التكثيف يصبح ماء وترابا وصخورا على القمم ، والعالم بدور في مجرى الزمن من جديد ويستحيل الى هواء أولى . وانكسمانس — مثل انكسماندريس — قال بنظرية العوالم اللامتناهية وهذه العوالم متعاقبة حسب الرأى التقليدى ولكن هنا مرة أخرى يرى الاستاذ بيرنت أن هذه العوالم اللامتناهية قد تكون متعاقبة معا أو متعاقبة على السواء . وقد رأى انكسمانس أن الأرض قرص مسطح كاف على الهواء .

يبدو أن أصل نظرية الهواء عند انكسمانس ترجع الى أن الهواء على شكل تنفس هو مبدأ الحياة . ولطوح آراء انكسمانس لأول وهلة تدهورا من مكانة انكسماندريس لأنه يرجع ثانية الى وضع طاليس لصالح مادة محددة تعد هي المبدأ الاول . ولكن في مجال واحد على الأقل يوجد هنا تقدم من انكسماندريس بهذا الأخير كان غامضا بصدد كيف يتأتى للمادة الهلامية أن تتمايز الى عالم الاشياء . ولقد حدد انكسمانس هذا على أنه مملتا التخلخل والتكثيف . فإذا آمنت — كما فعل الفيزيائيون الأول — أن كل نوع مختلف من المادة هو نوع أقصى للمادة فإن مشكلة اختلاف

الصفات الخاصة بالعناصر الموجودة تظهر : مثلاً . إذا كانت هذه الورقة تتكون حقا من الهواء فكيف نحسب لونها وصلابتها ونسجها الخ ؟ أما ان هذه الصفات يجب أن تكون في الهواء الاصلى أولا يجب أن تكون لماذا كانت الصفات توجد فيه إذن غاز الهواء لن يكون مادة واحدة متجانسة حقا . بل يجب أن يكون ببساطة خليطا من انواع المادة . وإذا لم تكن الصفات موجودة في الهواء فكيف تنشأ هذه الخواص ؟ كيف يمكن لهذا الهواء الذي ليس فيه صفات الاشياء التي نراها أن يبعثها ؟ وأبسط طريقة للخروج من المأزق هو تأسيس صفة على صفة وتفسير الصفة الاسبق بالقدر أو المقدار أى بالزيادة أو النقصان في المادة الموجودة في الحجم نفسه . وهذا هو الضغط المتصور بالتخلخل والتكثيف ، بالتكثيف يحدث من ضغط المزيد من المادة في الحجم نفسه والتخلخل يفضي الى العملية العكسية والضغط الشديد للهواء أى مقدار كبير منه في هيز صغير قد يفضي الى ظهور صفات مثل التراب والحجارة والثقل والصلابة واللون الخ .

ومن ثم فإن انكسائس يعد الى حد ما مفكرا اكثر منطقية وتحديدا من انكسماندريس ولكن لا يمكن أن يقارن به في الروعة والاصالة في مجال الفكر .

المفكرون الايونيون الآخرون

لقد تناولنا المفكرين الرئيسيين الثلاثة في المدرسة الايونية . ولقد كان هناك آخرون لكنهم لم يضيفوا شيئا جديدا لآراء هؤلاء الثلاثة . وهم يتبعون إما طاليس أو انكسمائس في القول ببدء العالم إما أنه ماء أو أنه هواء . فثيبون مثلا يتبع طاليس والعالم عنده مؤلف من الماء . وينفسق اذا يوس مع انكسمائس من ان العالم مستمد من الهواء . أما ديوجين الابولوني فهو وحده المميز نظرا لانه كان يعيش في زمن متأخر للغاية ، لقد كان معاصرا لانكساجوراس وكان معارضا لتعاليم ذلك الفيلسوف الأكثر تقدما ووضع مقابله المادية الفجة لدى المدرسة الايونية . ولقد اعتبر الهواء هو اساس الاشياء جميعا .

الفصل الثالث

الفيثاغوريون

لا يعرف الكثير عن حياة فيثاغوراس . لقد انحدرت البنا ثلاث مسر من المالم القديم لكنها ككتبت بينات المنين بعد وجود فيثاغوراس وهي مليئة بنفمة من الخيال المبالغ فيه وتمتلىء بقصص المعجزات والاعاجيب التي قام بها. ويبدو أن جميع أنواع الاساطير الخيالية قد تجبعت منذ وقت مبكر حول حياته مما يوجب عنا التفاصيل التاريخية الفعلية . وعلى أية حال لم تعرف سوى وقائع محددة قليلة. لقد ولد بين ٥٨٠ ق.م. و ٥٧٠ ق.م. في ساموس وفي حوالي منتصف العمر هاجر الى كروتونا في جنوب ايطاليا. وتمضى الاسطورة قائلة انه قبل أن يصل الى جنوب ايطاليا تجول كثيرا في مصر وبلدان الشرق الاخرى . وعلى أية حال لا يوجد دليل تاريخي على هذا وليس هناك شيء لايدعو الى احتمال أن فيثاغوراس قام بهذه الرحلات ولكن لايمكن تقبل هذا على انه حقيقة ثابتة . وتقوم الاسطورة على اساس النظمة الشرقية الواردة في مذهبه . ولقد وصل في منتصف عمره الى جنوب ايطاليا واستقر في كروتونا وهناك أسس الجمعية الفيثاغورية وهائس لعدة سنوات على رأسها . ولا تعرف على وجه اليقين حياته المتأخرة وتاريخ وفاته .

ومن المهم الآن أن نلاحظ أن الجمعية الفيثاغورية ليست أمسا بدرسة للفلسفة على الإطلاق ، بلقد كانت في الحقيقة نحلة دينية وخلقية ، أنها جمعية للمصلحين الدينيين . لقد كانوا على صلة وثيقة بالنحلة الارغية وأخذوا منها الايمان بتناسخ الارواح بما في ذلك تناسخ ارواح الناس الى الحيوانات . ولقد علموا ايضا مذهب « عجلة الاشياء » وضرورة « التحرر » منها وبهذا يمكن أن يهرب الانسان من عجلة الحياة المتناسخة . وهكذا شاركوا النحلة الارغية في الايمان بمبدأ التناسخ . ولقد آمنت النحلة الارغية « بالتحرر » من عجلة الحياة وهذا يتم بالاحتفالات والطقوس الدينية . ولقد كان لدى الفيثاغوريين طقوس مشابهة لكنهم أضافوا اليها الايمان بأن التربية العقلية وتعليم العلم والفلسفة وبصفة عامة التأمل العقلي للاشياء المطلقة في الكون ذات عون كبير في « تحرر »

النفس . ومن هذا ظهر الاتجاه الى تطوير العلم والفلسفة وبالتدرج احرزت غلستهم شبه استقلال عن طقوسهم الدينية وهذا يبرر لنا اعتبارها فلسفة .

ان الاراء الاخلاقية الفيثاغورية هي آراء ذات طابع ديني وزاهد . لقد اصرروا على التطهير الكامل للحياة في اعصاء الطائفة . واصرروا على الامتناع من تناول اللحوم وان كان هذا تطورا حدث فيها بعد، ونحن نعرف ان فيثاغوراس نفسه لم يكن نباتيا كاملا . ولقد حرموا اكل البقول وارتدوا زيا خلاصا بهم . وقالوا ان الجسم سجن او مقبرة للنفس . وقالوا ان الانسان لا يجب ان يحاول « التحرر » بالانتحار لان الانسان هو ملكية الله ، انه الوديعة الخاصة بالله . انهم لم يكونوا سياسيين بالمعنى الحديث . لكن اجراءاتهم العقلية ترقى الى اكبر تدخل ممكن في السياسة . ويبدو ان الفيثاغوريين حاولوا ان يفرضوا نظامهم على المواطنين العاديين في كروتونا . وقد استهدفوا اخضاع الدولة لنظامهم وقد استحوذوا بالفعل على حكم كروتونا لفترة قصيرة . وادى هذا الى هجمات على الطائفة ومحاربة اعضائها . وعندما كان يقال للمواطن البسيط في كروتونا انه مطلوب منه الا ياكل البقول وانه لا يستطيع ان ياكل كلبه تحت أية ظروف غائبة يجد ان الامر مبالغ فيه . وحدثت محاكمة عامة وأهرق المخر العام للفيثاغوريين وتشتت الطائفة وقتل اعضاؤها او نفوا . وحدث هذا بين ٤٤٠ ق . م و ٤٣٠ ق . م . وبعد هذا بعدة سنوات جرى احياء الجمعية وواصلت اوجه نشاطها لكننا لم نعد نسمع عنها بعد القرن الرابع قبل الميلاد .

لقد كانت افن جماعة صوغية وطور الفيثاغوريون الملقبوس والاحتفالات والاسرار الخاصة بهم . وسحبة الاسرار هذه وطابعهم العام باعتبارهم اصحاب معجزات وصلت الى مرتبة الاساطير التي تناسجت حول حياة فيثاغوراس نفسه . ولقد غرضوا التحكم الاخلاقي في النفس ودرسوا الفنون والحرف والرياضة والموسيقى والطب . ولقد كان تطوير الرياضة عند اليونان الاوائل من عمل الفيثاغوريين الى حد كبير .

ويقال أن فيثاغوراس اكتشف النظرية رقم ٤٧ من نظريات امبيدس وهناك من الاسباب القوية ما يدعو الى الاعتقاد بان لب الحساب الاول لافليدس هو من عمل فيثاغوراس .

هاذا لنلقنا الان الى آرائهم الفلسفية فان اول شيء علينا ان نفهمه هو اننا لانستطيع ان نتحدث عن فلسفة فيثاغوراس بل نتحدث بحسب من فلسفة الفيثاغوريين وذلك لانه لا يعرف نصيب فيثاغوراس في هذه الفلسفة وما هو النصيب الذي ساهم به اتباعه . وتذهب هذه الفلسفة الى اننا ندرك الاشياء في الكون بصفات غير ان غالبية هذه الصفات ليست كلية في مداها : فلبعض الاشياء بعض الصفات ولبعضها الاخر صفات اخرى . فمثلا ورقة الشجر خضراء ولكن ليست كل الاشياء خضراء وبعضها ليس له لون على الاطلاق والامر نفسه ينطبق على الاذواق والروائح فلبعض الاشياء حلوة وبعضها مر ولكن هناك صفة واحدة في الاشياء تكون كلية وشاملة في مداها وتنطبق على كل شيء في الكون المادي وغير المادي ان كل شيء (يمكن مده) ويمكن حسبانه .زيادة على ذلك انه يستحيل ان نتصور كونا لا نجد فيه العدد . انك تستطيع بسهولة ان تتخيل كونا لا يوجد فيه لون أو اى ذرق حلو أو كونا ما من شيء فيه له وزن . لكنك لاتستطيع ان تتخيل كونا لا يوجد فيه عدد فلهذه فكرة لايمكن تصورها وعلى هذه الاسس يخول لنا استنتاج أن العدد هو جالب هام للغاية للاشياء ويشكل جزءا أساسيا في إطار العالم . وعلى هذا الجانب للاشياء يضع الفيثاغوريون تأكيدهم واهتمامهم .

لقد وجهوا الانتباه الى التناسب والنظام والتناغم باعتبارها الصفات المسائدة في الكون . وعندما نقابل في أفكار التناسب والنظام والتناغم سوف نقبين أنها مرتبطة تماما بالعدد . فالتناسب مثلا يجب التعبير عنه بعلاقة رقم من الارقام برقم آخر . وبالمثل يقاس النظام بالارقام فعندما نقول أن اصطلاحا فرفة من الفرق يعكس النظام والترتيب نقصد انهم مرتبون بشكل يجعل الجنود يقفون على مسافات متساوية بعضهم من بعض وهذه المسافات تقاس بعدد الاقدام أو البوصات . وأخيرا : فلتقابل في فكرة التناغم هاذا كنا في الأزمنة الحديثة نقول ان الكون هو كل متناغم

غريب أن نفهم أننا نستخدم مجرد تشبيه من الموسيقى لكن الفيثاغوريين عاشوا في عصر لم يكن الناس مدربين فيه على التفكير وقد خلطوا التناغم الكينى بالتناغم الموسيقى . لقد اعتقدوا أن الشئئين سواء . أن التناغم الموسيقى قائم على الاعداد وكان الفيثاغوريون اول من اكتشف هذا . أن اختلاف النغمات يرجع الى اختلاف عدد الاوتار في الالة الموسيقية ، والسماعات الموسيقية قائمة هي الاخرى على نسب عددية . ولما كان التناغم عبارة عن تناغم موسيقى فقد رتب الفيثاغوريون على هذا أن الطابع الجوهري للكون هو العدد . ودراسة الرياضة تؤيد الفيثاغوريين في هذه الفكرة . وعلم الحساب هو علم الاعداد وكل العلوم الرياضة الاخرى ترتد الى الاعداد وعلى سبيل المثال تقاس الزوايا في الهندسة بعدد الدرجات .

وكما اشرنا من قبل فان التأمل في كل هذه الوقائع سيبرر استنتاج أن العدد هو جانب هام للفلساية في الكون وأنه أساسى فيه . غير أن الفيثاغوريين استلخوا في هذا عند استخلصوا نتيجة تبدو لنا غريبة وهي أن العالم (مصنوع) من الاعداد . وهنا نصل الى قلب الفلسفة الفيثاغورية . فكما قال طاليس أن الحقيقة القصوى أو المبدأ الاول الذى تتألف منه الاشياء هو الماء فان الفيثاغوريين يرون أن المبدأ الاول للاشياء هو العدد ، العدد هو أساس العالم ، أنه الخامة التى يصنع منها العالم .

وفي التطبيق التفصيلى لهذا المبدأ على عالم الاشياء نجد مزيجاً من التباينات الشاذة والمبالغات . اولاً : تنشأ كل الاعداد من الوحدة وهي العدد الاول وكل عدد آخر هو بكل بساطة وحدات كثيرة . إذن الوحدة هي الاولى فى نظام الاشياء فى الكون . والاعداد تنقسم الى الفردى والزوجى ويقول الفيثاغوريون أن الكون يتألف من ازواج من الاعداد والناقضات والطابع الاساسى لهذه الازداد هو انها مؤلفة من الفردى والزوجى وقد وحد الفيثاغوريون بين الفردى والمحدود وبين الزوجى والمحدود وكيفية التوحيد هذه تبدو مسألة مليئة بالشكوك لكن واضح انه مرتبطة بنظرية الانشطار أو الثنائية . والعدد الزوجى يمكن ان ينقسم على اثنين ومن ثم لا يستطيع أن يكون له وحدة للثنائية ومن ثم فانه

لامتثاله . والمعد الفردى لا يمكن ان يتقسم على اثنين ومن ثم مانه يكون وحدة للتثنائية وهكذا يصبح المحدود واللامحدود البسدين المطلقين للكون . المحدود هو الوحدة وهو النار المحورية فى الكون وقد تكون المحدود اولا ثم ينطلق فى جذب المزيد من اللامحدود نحوه وتحديده . وعندما يصبح محدودا يصبح شيئا محددا . ومن ثم يبدأ عالم الاشياء . وقد رسم الفيثاغوريون قائمة من عشرة اعداد يقالف منها الكون وهى :

(١) المحدود واللامحدود (٢) الفردى والزوجى (٣) الواحد والكثير (٤) البين والبسر (٥) الذكر والانثى (٦) السكون والحركة (٧) المستقيم والمنحنى (٨) النور والظلام (٩) الخير والشر (١٠) المربع والمستطيل .

ولقد اصبحت الفيثاغورية مع مزيد من تطوير نظرية العدد نظرية معمسة لا مبدأ لها : فمثلا نسمع ان الواحد هو النقطة والاثنين الخط والثلاثة السطح والاربعة الصلابة والخمسة الصفات الفيزيائية والستة الحيوية والسبعة العقل والصحة والحب والحكمة . والتوحيد بين الاعداد المختلفة وبين الاشياء المختلفة متروك لحسب لهوى وتخييل الفرد . ويختلف الفيثاغوريون فيما بينهم عن العدد الذى يتطابق مع شيء محدد من الاشياء . فمثلا ، يقولون ان العدالة هى التى تساوى بين الاشياء فاذا متبعت اذى الانسان فان العدالة تقتضى ان اصاب باذى ومن ثم يحدث تساوى بين الاشياء . ومن ثم فان العدالة يجب ان تكون عددا يسمح باحداث المساواة والاعداد التى تحدث هذا هى الاعداد المربعة فالاربعة حاصل ضرب ٢ × ٢ وهذا يقيم تساوى بين الاشياء ، ومن ثم فان اربعة هى العدالة غير ان التسعة هى مربع الثلاثة ومن ثم يوحد بعض الفيثاغوريين الآخرين بين العدالة وبين التسعة .

ويرى فيلولاوس وهو من الفيثاغوريين البارزين ان كيف المادة متوقف على عدد جوانب اصغر جزيئاتها . ومن الواجه المنتظمة الخمسة عرف الفيثاغوريون ثلاثة . ويرى فيلولاوس ان المادة التى اصغر جزيئاتها رباعية هى النار والمثل فان التراب مكون من مكعبات والكون

متوحد مع الشكل ذى الاثنى عشر وجها . وقد طور هذه الفكرة افلاطون في محاوره (طيماوس) حيث نجد الاوجه الثابتة الخمسة كلها واردة في النظرية .

والنار المركزية التى سبقت الاشارة اليها على انها هي الوحدة هي من الاشياء المميزة لمذهب الفيثاغوريين فحتي ذلك الوقت كان السائد أن الارض هي مركز الكون وأن كل شيء يدور حولها ولكن الارض عند الفيثاغوريين هي التى تدور حول النار المركزية وينتاب المرء شعور ان يوحد بين هذه النار والشمس ولكن ليس هذا صحيحا فالشمس مثل الارض تدور حول النار المركزية ونحن لا نرى النار المركزية لان ذلك الجانب من الارض الذى نعيش فوقه متباعد عنها دائما . وهذا يتضمن ان الارض تدور حول النار المحورية في فترة زمنية مماثلة لما تستغرقه للدوران حول محورها . ولقد كان الفيثاغوريون هم اول من رأى ان الارض نفسها هي كوكب من الكواكب وقد تخلصوا من نظرية مركزية الارض . وهول النار المركزية التى تسمى أحيانا - على نحو عامض - « متفاعة الكون » تدور عشرة أجرام . واولها « الارض المعاكبة » وهى جرم غير موجود اخترعه الفيثاغوريون ثم الارض فالحشمس فالحمر فالكواكب الخمسة وأخيرا سماء النجوم الثابتة وهذا النظام قد يكون مثيرا في علم الفلك أما سبب عدم جدواه فراجع أساسا الى تأثير أرسطو الذى هاجم النظرية وأصر على أن الارض هي مركز الكون ولكن في النهاية انتصر الراى الفيثاغورى . ونحن نعرف أن كوبرنيكوس استلهم عرضه الخاص بمركزية الشمس من الفيثاغوريين .

ونادى الفيثاغوريون أيضا (بالسنة الكبرى) وربما هي سنة تستغرق فترة مقدارها عشرة آلاف سنة فيها يظهر العالم وينتفى وتتكور مثل هذه الفترة بنفس التطور حتى أسفر التفاصيل .

وليس هناك الا القليل يقال في تعدد المذهب الفيثاغورى فهو فلسفة غجة وتطبيق نظرية الاعداد اقضى الى تصوف حسابى عقيم وغير مجد . ونجد كلمات هيجل في هذا الخصوص ذات دلالة كبرى .

يقول هيجل : « قد نشعر على وجه اليقين باغراء لربط اكثر خصائص الفكر مبهومية بالاعداد الاولى . فنقول ان الواحد هو السبب والمباشر والاثنيين الاختلاف والتوسط والثلاثة وحدة الواحد والاثنيين . وعلى اية حال فان مثل هذه الروابط خارجية للغاية ، فليس في الاعداد المجردة شيء يجعلها تعبر عن هذه الافكار المحددة . ومع كل خطوة في هذا المنهج نجد ان ما هو اكثر تعسفا هو ارتباط اعداد محددة بافكار محددة . . . وعلى غرار ما تفعل بعض الجمعيات السرية في الازمنة الحديثة فان الحاق أهمية لجميع انواع الاعداد والارقام والاشكال هو الى حد ما مكافئة بريئة ونسلية لكنه أيضا علامة على تصور في التفكير العقلي . ويقال ان هذه الاعداد تخفى معنى هيبا وتوحى بتسدر من التفكير فيها . لكن النقطة الرئيسية في الفلسفة ليست هي ما يمكن ان تفكر فيه بل ما تفكر فيه بالفعل ، والمفاتيح الاصيل للتفكير هو ما يجب البحث عنه في الفكر نفسه لا في الرموز المتقاه المتعسفة (١) .

(١) هيجل : المنطق الاصغر ، ترجمه الى الانجليزية ولاس ، الطبعة الثانية ص ١٩٨ .

الفصل الرابع

الابليون

يسمى الابليون بهذا الاسم نظرا لان مقر مدرستهم بلدة ايليا في جنوب ايطاليا ، وكان بارمنيدس وزينون المشلان الرئيسيان للمدرسة كلاهما من مواطني ايليا . لقد كنا نتناول حتى الان مذاهب فكرية نجة لا يمكن ان تبين فيها بذور التفكير الفلسفي الا في عتامة . والان لاننا مع الابليين نخطو لأول مرة على ارض الفلسفة الحققة غاليلية هي الفلسفة (الحققة) الاولى وميها ظهر العامل الاول للحقيقة ميها يكن شاحبا وواهي وغير دقيق . فالمسلفة ليست — كما يظن الكثيرون — نجما بسيطا للتأملات المنفردة التي قد ندرسها بترتيب تاريخي بل بالعكس ، ان تاريخ الفلسفة يمثل خطا محددا للتطور . ان الحققة انها تكشف نفسها تدريجيا في الزمن .

اكزيفوغان

المؤسس المشهور للمدرسة الابلية هو اكزيفوغان وهناك شك فيما اذا كان قد ذهب الى ايليا اصلا . زيادة على ذلك فانه يست لتاريخ الدين اكثر مما يست لتاريخ الفلسفة . والمبدع الحقيقي للمدرسة الابلية هو بارمنيدس غير ان بارمنيدس وجد بذورا مبنية في تفكير اكزيفوغان وحولها الى مبادئ فلسفية . لهذا فان هدفنا ما نقوله أولا عن اكزيفوغان . لقد ولد حوالي ٥٧٦ ق م . في قولونون في ايونيا . وانتضت حياته الطويلة في التعمال في المدن الهلينية كشاعر ومغن وهو ينشد الاغنيات في الموائد والاحتفالات . والقول انه استقر في النهاية في ايليا امر يحاط بالشك ولكننا نعلم علم اليقين انه وهو في سن متقدم في الثانية والتسعين كان لايزال يتجول في اليونان . وحرى التعبير عن فلسفته شعرا ، وعلى أية حال لم يكتب قصائد فلسفية بل مراثي وهجائيات عن الموضوعات المخطلة واحيانا ما يعبر عن آرائه الدينية فيها . وقد انحدرت البنا شذرات من هذه القصائد .

ويعد اكرينوفان هو اصل النزاع بين الفلسفة والدين ، فقد هاجم
 الافكار الدينية الشعبية عند اليونان بهدف التوصل الى تصور اكثر
 صفاء ونبالة عن الرب . ويقوم الدين اليونانى الشعبى على اساس
 الاعتقاد فى عدد من الالهة التى يجرى تصويرها على شكل كائنات
 انسانية . ولقد هاجم اكرينوفان هذا التصور عن الله باعتباره يحتوى
 على شكل انسانى . يقول ان من العبث افتراض ان الالهة تنقل من مكان
 الى مكان على نحو ما تصورها الاساطير اليونانية . ومن العبث افتراض
 ان للالهة بداية ، ومما يحط من شأنهم ان نعزو لهم قصصا مليئة
 بالخداع والاحتيال والنصوصية والزنا . وقد هاجم اكرينوفان كلا من
 هومر وهزيود لانهما ردا هذه التصورات الثلاثة عن الارباب . ولقد
 تجادل ايضا ضد فكرة تعدد الالهة . فبان ما هو الهى لا يمكن الا ان يكون
 واحدا ولا يمكن الا ان يوجد واحد هو افضلها لهذا بان الله يجب تصويره
 على انه واحد وهذا الاله لا يشبه الفانين سواء فى الصورة الجسدية او
 الفهم . يقول : « انه كله بصر وكله سبح وكله فكر » . انه « هو الذى
 دون مشقة وبفضل تفكيره يحكم الاشياء جميعا » . ولكن سيكون من الخطا
 افتراض ان اكرينوفان يفكر فى هذا الرب على انه كائن خارجى عن العالم
 يحكمه من الخارج كما يحكم القائد قوائمه . بل بالعكس لقد وجد اكرينوفان
 بين الله والعالم . ان العالم هو الله ، انه كائن حساس وان كان بلا
 أعضاء حسية . يقول تأمل فى السماوات الواسعة وسوف تجد ان
 « الواحد هو الله » (١) ولهذا يمكن وصف تفكير اكرينوفان بانه وحدة
 وجبروت وليس تفكيرا واحدا ، والله لا يتغير ولا يتحرك ولا ينقسم ولا
 يحركه شيء وهو لا يضطرب ولا يفعل . وهكذا يبدو اكرينوفان على
 انه مصليح دينى أكثر منه فيلسوفا . ومع هذا لما كان هو اول من قال
 القضية : « الكل هو واحد » فانه احتل مكانته فى الفلسفة وحول هذه
 الفكرة بنى مارميدس اساس الفلسفة الايليية .

(١) ارسطو : الميتافيزيقا ، الكتاب الاول ، الفصل الخامس .

وهناك آراء أخرى معينة عند اكرينومنان حفظت لنا . لقد بحث الحفريات ووجد قواقع محفورة في الارض ووجدوا اشكال السبك محفورة في الصخور في انحاء سيراكوسة وغيرها وقد استنتج منها أن الارض قد ظهرت من البحر وسوف تغوص جزئيا ثانية فيه ومن ثم يقضى على الجنس البشرى . غير أن الارض سوف تظهر ثانية من البحر وستجدد الجنس البشرى من جديد . ولقد آمن بأن الشمس والنجوم هي كتل ممتزقة من البحر وظن أن الشمس لا تدور حول الارض بل هي تضي في خط مستقيم وتختفي في المسافة البعيدة في المساء وهي ليست الشمس نفسها التي تشرق في الصباح التالي ، ففي كل يوم تولد شمس جديدة من بحر البحر . وترتبط هذه الفكرة بنظرته العامة تجاه الدين الشعبي ، وكان هدفه اظهار أن الشمس والنجوم ليست كائنات الهية بل هي مثل الأشياء الأخرى سريعة الزوال ولقد سخر أيضا من الفيثاغوريين وخاصة عقيدتهم في تناسخ الأرواح .

بارمنيدس

ولد بارمنيدس حوالي عام ٥١٤ ق . م . في ايليا ، ولا يعرف الكثير من حياته ولقد كان في مطلع شبابه فيثاغوريا لكنه ثمرد على تلك الفلسفة وصاغ فلسفة خاصة به . ولقد كان يحظى في القديم بتقدير كبير بسبب عمق تفكيره وسمو خلقه ونبأته ، وأغلاطون يشير اليه دائما بكل تهجيل . وترد فلسفته في قصيدة تعليمية فلسفية تنقسم الى قسمين : القسم الاول يعرض فلسفته ويسمى (طريق الحق) . أما القسم الثاني فيصف الآراء الزائفة السائدة في أيامه ويسمى (طريق الظن) .

يصدر تامل بارمنيدس من ملاحظة النقلة والغير في الأشياء للعالم كما نعرفه هو عالم التغير والحركة فكل الأشياء تظهر وتنفذ ولا شيء دائم ولا شيء يظل دائماً في لحظة لا يكون في اللحظة التالية ويكون قولنا صادقاً اذا قلنا عنه انه ليس موجوداً بمثل ما يكون قولنا صادقاً اذا قلنا عنه انه موجود وحقيقة الأشياء ليست هنا لانه ما من معرفة يمكن أن تتولد مما يتغير دائماً . ومن ثم فإن تفكير بارمنيدس يصحح هو الجهد

لايجاد الدائم وسط التغير وايجاد الثابت وسط نقلة وحركة الاشياء .
وهناك ينشأ بهذه الطريقة التناقض بين الوجود واللاوجود والحقيقى
المطلق هو الوجود واللاوجود هو غير الحقيقى ، واللاوجود ليس
شيئا على الاطلاق . وهو يوحد بين هذا اللاوجود وبين الضرورة وبين
عالم التغير والاشياء المتغيرة ، اى العالم المعروف لنا عن طريق الحواس .
ان عالم الحس غير حقيقى ، وهى مجرد مظهر ، انه لا وجود ، والوجود
وهذه هو الحقيقى . وكما اعتبر طاليس الماء هو الحقيقة الواحدة ، وكما
اعتبر الفيثاغوريون العدد هو الحقيقة الواحدة فان الحقيقة الواحدة
عند بارمنيدس . اى المبدأ الاول للاشياء هو الوجود غير المخطط تماما
باللاوجود وهو خال كلية من كل ضرورة . وطابع الوجود يصنفه في
معظمه بسلسلة من السلوب ، فله لا يوجد تغير ، انه لا يصبح ولا
يستنفد على الاطلاق . وهو ليست له بداية ولا نهاية وهو لا يظهر ولا
ينقضى فلو كان الوجود قد وجد اذن فانه اما ان يأتى من الوجود او من
اللاوجود . ولكن ان يصدر الوجود من الوجود فان هذا ليس بداية وان
يصدر الوجود عن اللاوجود فانه مستحيل لانه لن يوجد سبب يحتتم
ظهوره آجلا لا عاجلا . ان الوجود لا يمكن ان يصدر عن اللاوجود ، ولا
يصدر شيء من العدم . من العدم لا يصدر الا العدم ، هذه هى الفكرة
الاساسية عند سارمنيدس . زيادة على ذلك نحن لانستطيع ان نقول
عن الوجود انه كان وانه يكون وانه سيكون ، لا يوجد بالنسبة له ماضى
ولا حاضر ولا مستقبل ، انه بالاحرى حاضر خالد بلا زمان ، وهو غير
منقسم ولا يقبل الانقسام لان أى شيء لكى ينقسم يجب أن ينقسم بشيء
آخر ولكن لا يوجد شيء آخر سوى الوجود ، لا يوجد لا وجود لهذا لا
يوجد شيء يمكن به للوجود أن ينقسم ، ومن ثم . فانه لا ينقسم ، انه
غير متحرك ولا يتغير لان الحركة والتغير شكلان من الضرورة وكل
ضرورة مستبعدة من الوجود ، انه متماثل مع نفسه وهو لا ينشأ من أى
شيء آخر غير نفسه ، وهو لا ينتقل الى شيء غير نفسه ، انه يملك
وجوده كله في ذاته وهو لا يعتمد على أى شيء آخر من أجل
وجوده وحقيقته . انه لا ينتقل الى الاخرية ، بل يظل
ثابتا قابعا في ذاته . وعن الطابع الإيجابى فان الوجود ليس له شيء
إيجابى غطاهه الوحيد هو ببساطة وجوده . ولا يمكن أن يقال انه

هذا أو ذاك ، ولا يمكن أن يقال أن له هذه الصفة أو تلك وانه هنا أو هناك ، وقتذاك أو الآن . انه بكل بساطة (يكون) ، أن صفته الوحيدة هو (الكينونة) ان جاز لنا القول .

ولكن عند بارميندس تنشأ لأول مرة تفرقة ذات أهمية أساسية في الفلسفة هي التفرقة بين الحس والمثل . يقول بارميندس أن عالم الزيف والمظهر ، عالم الضرورة ، عالم اللاوجود هو العالم الذي يشغل لنا بالحواس أما الوجود الحق والحقيقي فلا نعرفه الا بالمعقل أو بالفكر . لهذا فان الحواس عند بارميندس هي مصادر كل وهم وخطأ ولا تكن الحقيقة الا في المعقل . وهذا له أهمية كبرى لان القول بأن (الحقيقة تكمن في المعقل وليس في عالم الحواس) هو الموقف الاساسي في المثالية .

ومذهب الوجود الذي وضعناه يشغل القسم الاول من قصيدة بارميندس . والقسم الثاني هو من طريق الظن الزائف . ولكن مسواء كان بارميندس يقدم هنا ببساطة جرذا بالفلسفات الزائفة في أيامه (واذا كان يفعل هذا غليس في هذا أهمية كبرى) ام أنه كان يحاول — بتفكك كامل — تقديم نظرية كونية خاصة به لتفسير اصل ذلك الملمع الخاص بالمظهر والوهم الذي وجوده الحق قد أنكره في القسم الاول من القصيدة فان هذا لا يبدو واضحا . والنظرية المعروضة هنا على أية حال هي أن عالم الحس مؤلف من شدين هما الحار والبارد ، أو النور والظلمة . وكلما زاد الحار زادت الحياة وزادت الحقيقة ، وكلما زاد البارد زادت اللاحقيقة وزاد الموت .

لما هو الموقف الذي ننسبه لبارميندس في الفلسفة ؟ كيف لنا ان نصف مذهب ؟

ولقد نشر الكتاب من امثال هيجل واردمان وشغلتر لفلسفته دائما بالمعنى المثالي . وعلى أية حال فان الاستاذ برنت له موقف معاكس . يقول : « أن بارميندس ليس كما يقول البعض هو اب المثالية . بل بالعكس ، أن كل مادية تقوم على موقفه » (١) فاذا كنا لانستطيع أن نقول

(١) برنت : الفلسفة اليونانية المبكرة ، الفصل الرابع الفقرة ٨٩

ها اذ كان بارمينيدس ماديا أو مثاليا غائبا لا يمكن أن يقال: انما غموضا كثيرا
 مع: هو الفلسفة، ولهذا كان المسألة ذات أهمية كبرى كدعونه في الأول
 تبين ما هي الاسس التي يقوم عليها التفسير المادي لبارمينيدس، انه
 يقوم على حقيقة لم أتوه بها كثيرا وقد تركها لكي أسرها الان . لقد
 قال بارمينيدس أن الوجود الذي هو عنده الحقيقة القصوى يشغل جسما
 وهو متناه ، وهو على شكل كرة ، وان ما يشغل جسما وله شكل هو المادة
 لهذا كان الحقيقة القصوى للأشياء قد تصورها بارمينيدس على أنها مادية
 وهذا — بطبيعة الحال — هو الأطروحة الرئيسية في المادية . ويتأكد هذا
 التفسير لبارمينيدس في الفقرة بينه وبين ميليسوس فيما إذا كان الوجود
 متناهيا أو لا متناهيا . لقد كان ميليسوس من دعاة المدرسة الايلية
 الصغار وكان اهتمامه الرئيسي منصبا على هذه المسألة . لقد كان موقفه
 الفلسفي بصفة عامة هو نفس موقف بارمينيدس ولكنهما يفرقان في هذه
 النقطة . لقد أكد بارمينيدس أن الوجود كروي ومن ثم فهو متناه ، وهناك
 جزء جوهرى في مذهب بارمينيدس وهو أن المكان الخالي لا وجود . أن
 المكان الخالي هو لا وجود بوجود وهذا متناقض ولهذا فإن المكان
 الخالي عند بارمينيدس هو بكل بساطة لا وجود ، بخلاف لا توجب
 إمكان خالية بين جزئيات المادة ، أن الوجود هو « الملاء » أي المكان
 المثلية بدون خليط من المكان الخالي فيه . ويتفق ميليسوس مع بارمينيدس
 بأنه لا يوجد شيء اسمه المكان الخالي ، وأشار إلى أنه إذا كان الوجود
 كرويا : فإنه لابد أن يكون محدودا من الخارج بالمكان الخالي ، ولما كان
 هذا مستحيلا فإنه لا يمكن أن يكون حقيقيا — كون الوجود كرويا أو
 متناهيا ، بل يجب — بالعكس — أن يتحدد حدود في المكان ، وهذا
 يوضح أن الوجود عند بارمينيدس وميليسوس واليليين بصفة عامة ناتج
 بمعنى ما من المعاني .

ودعونا الآن ننقل الى الجانب الآخر من الصورة عما هو الاساس
 الذي يذموا الى اعتبار بارمينيدس مثاليا أولا يمكننا أن نقول ان بدءا
 الاقصى ، أي الوجود ، مها تكن فكرته عنه ، ليس ماديا في الحقيقة ،
 بل هو فكر تجريدي أساسا ، أنه مفهوم . أن الوجود ليس هنا ، انه

ليس هناك ، أنه ليس في أي مكان أو أي زمان ، وهو لا يجب أن يقوم على الحواس ، أنه لا يوجب إلا في العقل ، أننا نكون فكرة الوجود بعملية التجريد . مثلاً : نحن نرى هذا المكتب ، ومعرفتنا الكلية بالمكتب تقوم في معرفتنا بصفاته . أنه مربع وبني وصلب الخ . ولنفرض أننا نجبن في استخلاص هذه الصفات في الفكر — لونه وحجبه وشكله . أنه لن يثبت لنا سوى مجرد وجوده . ولا نعود نستطيع أن نقول أنه صلب ومربع الخ . كل ما يمكننا أن نقوله أنه « يوجد » . وكما قال بارمنيدس فإن الوجود لا ينقسم ولا يتجزأ ، أنه ليس هنا وليس هناك ، ليس ويتحرك وليس الآن ، أنه بكل بساطة « يكون » . هذه هي الفكرة الإلهية من الوجود . وهذا مفهوم خالص ، يمكن أن يقارن بفكرة مثل « البياض » ، أننا لا نستطيع أن نرى « البياض » ، أننا نرى الأشياء البيضاء وليس « البياض » ، فما هو إذن « البياض » ؟ أنه مفهوم ، أي أنه ليس شيئاً جزئياً ، بل فكرة عامة ، نكوها بالتجريد ، بالنظر في الصفة التي تشترك فيها كل الأشياء البيضاء وترك الصفات التي تختلف فيها عنها . بهذا نلخصنا في الصفة المشتركة لكل الأشياء في الوجود وتركنا اختلافاتها . فسنجد أن العنصر المشترك فيها جميعاً هو بكل بساطة (الوجود) . الوجود إذن فكرة عامة أو مفهوم . أنه فكرة وليس شيئاً ، ولهذا يخضع بارمنيدس للعقيدة المطلقة للأشياء في فكرة ، في الفكر ، وأن يكن تصورهما بطريقة مادية وحسية . أن الأطروحة الأساسية في المثالية هي هذا بالضبط : أن الحقيقة المطلقة التي بعد العالم تجلياً لها تقوم في الفكر ، في المفاهيم . وبارمنيدس بهذا هو مثالي . زيادة على ذلك لقد عرق بارمنيدس بوضوح بين النفس والعقل . أن الوجود الحق ليس معروفاً للحواس ، بل لا يتغير ، إلا للعقل وهذه التفرقة صفة جوهرية في كل مثالية مادية . تقول إن العقيدة موجودة في عالم النفس ، لكن قضية بارمنيدس هي العكس هذا تماماً : أي أن الحقيقة لا توجد إلا في العقل . مرة أخرى بدأ تظهر لأول مرة عند بارمنيدس تفرقه بين الحقيقة والمظهر . وبطبيعة الحال لم يستخدم بارمنيدس هذه المصطلحات المستخدمة في الأزمنة الحديثة . غير أن الفكرة التي يعبرون عنها هناك دون شك ، أن هذا العالم الخارجي ، عالم الحس هو في رأيه عالم الوهم والمظهر . والعقيدة التي هي عالم الخفاء هذا وهي غير مرئية عن الحواس ، وجوهر المادية

هو أن هذا العالم المادى ، عالم الحس هذا هو العالم الحقيقى .
والمثالية هى القول أن عالم الحس هو مظهر ، إذن كيف يمكن أن نعد
بارمنيدس ماديا ؟ .

فكيف يمكن أن نوفق بين هذين الرأيين المتصارعين عند بارمنيدس ؟
اعتقد أن الحقيقة هى أن هذين التناقضين قائمان جنباً الى جنب عند
بارمنيدس دون تصالح وكل منهما يناقض الآخر . وبارمنيدس نفسه لم
يتبين التناقض . لماذا أكدنا جانباً سيكون بارمنيدس ماديا وإذا أكدنا
الجانب الآخر فسبحرى تفسيره على أنه مثالى . وفى الحقيقة ، فى تاريخ
الفلسفة اليونانية تؤكد هذان الجانبان عند بارمنيدس تباها . لقد أصبح أب
المادية والمثالية كليهما . لقد تيسر لك خليفاه المباشران ابيدوكليس
وديمتريطس بالجانب المادى فى تفكيره وطوراه . أن الفكرة الجوهرية عند
بارمنيدس هى أن الوجود لا يمكن أن يظهر من اللاوجود وأن الوجود لا
يظهر ولا ينتفى . لماذا طبقنا هذه الفكرة على المادة لماثنا نحصل على ما
نسبىه فى الأزمنة الحديثة بذهب عدم غناء المادة . أن المادة ليس لها
بداية ولا نهاية . والظهور المزدنى والانقضاء البتدى للأشياء هما بكل
بساطة تجميع وانفصال جزئيات المادة هى نفسها لا تفتى . وهذا
بالضبط هو موقف ديمتريطس . ومذهبه هو استخلاص مادى للفكرة
الرئيسية لبارمنيدس من أن الوجود لا يمكن أن يسدر من اللاوجود أو
ينتفى الى اللاوجود ،

ولم يحدث إلا مع أفلاطون أن الجانب المثالى من المذهب البارمنيدي
قد تطور وكانت عبرية أفلاطون هى التى التفتت بذور المثالية فى
بارمنيدس وطورتها ، لقد تأثر أفلاطون تأثراً بالغاً ببارمنيدس وكان
مذهبه الرئيسى هو أن حقيقة العالم موجودة فى الفكر ، فى الماهيم ، فيما
يسميه (المثال) ، ولقد وحد بين المثال وبين الوجود عند بارمنيدس .

ولكن لايزال أمامنا أن نتساءل من ماهية الرأى الحقيقى عند
بارمنيدس ؟ من هو بارمنيدس الحقيقى ؟ اليس أفلاطون وهو يفسره
مثالياً إنما يقرأ فكره هو فى بارمنيدس ؟ السبأ إذا غسناه مثالياً إنما

نقرأ فيه أفكارا متأخرة ؟ بمعنى ما من المعانى يعد هذا صادقا تماما ،
 فيوضح بما قاله بارمنيدس نفسه أنه يعد الحقيقة القصوى للأشياء
 مادية ، وسيكون خطأ كاملا أن ننسب اليه . مذهباً متطوراً ومتباسكا
 للمثالية . فإذا قلت لبارمنيدس أنه مثالي غريبا لن يفهم ما تقول ، فالمفرقة
 بين المادية والمثالية لم تكن قد تطورت بعد . وإذا قلت له أن الوجود
 هو مفهوم غريبا لن يفهمك لأن نظرية المفاهيم لم تكن قد تطورت إلا في
 زمن سقراط وأفلاطون . ومن وظيفة النقد التاريخي الإصرار على هذا
 وتبين أن الفكر المتأخر ليس منسوباً لبارمنيدس . ولكن إذا كانت هذه
 وظيفة الدراسة التاريخية فإن من وظيفة الاستبصار الفلسفي أيضا
 التقاط بطور الفكر الأرضي وسط التفكير المضطرب عند بارمنيدس غنيتين
 ما كان يسمى اليه وبين ما لم يستطع أن يراه إلا بفؤوس وعقابة .
 وأظهر ما هو ضمني عنده وعرض الباطنية الحقة لتعاليمه وبفضل ما هو
 فهم وجوهري فيه مما ليست له قيمة وما هو عرضي . وبهذا الصدد
 أقول أن المعنى الحق والجوهري عند بارمنيدس هو مثاليته . ولقد ذكرت
 في الفصل الأول أن الفلسفة هي الحركة من الفكر الحسي إلى الفكر غير
 الحسي وقلت أن هذه الحركة تحدث بصعوبة ومشقة كبرى وقلت أنه
 حتى الفلاسفة الكبار قد غفلوا أحيانا بهذا الصدد . ونحن نجد أول مثال
 على هذا عند بارمنيدس فقد بدأ بالقول أن الوجود هو الحقيقة الجوهرية
 والوجود كما رأينا هو المفهوم ، غير أن بارمنيدس كان رائداً فقد وطأ
 على أرض غير مجيدة ولم يكن وراءه خط طويل من المفكرين المثاليين
 لأرشاده ، ومن ثم لم يتسك بهذا الفكر غير الحسي الأول ولم يقاوم
 الانسواء بأن يوظف لنفسه صورة عقلية أو لوحة للوجود . أن كل
 الصور العقلية واللوحات تتأطر من مواد تزودنا بها الحواس . ومن ثم
 حدث أن بارمنيدس صور الوجود على أنه شيء كروى يشغل هيزاً . ولكن
 ليست هذه هي حقيقة بارمنيدس ، فهذا بكل بساطة هو غشله في إدراك
 وعهم مبداء والتأمل في فكرته . ومن الحق أن خليفتيه المباشرين اببيقوكليس
 وديمقريطس التقطوا هذا وبفيا خلستهما عليه . ولكنهما بهذا إنما كانا
 ينيان على حكمة بارمنيدس وعلى عتامة رؤيته وعجزه عن التمشي مع
 فكرته . ولقد كان زينون هو الذي بنى على نور بارمنيدس .

زينون

وثالث المفكرين الهامين في المدرسة الايلية . وآخرهم هو زينون . وهو مثل بارمنيدس من مدينة ايليا . ويقع مولده في نحوى ٤٨٦ ق م . ولقد ألف بحثا كُتبه نثرا مرض غيه لفلسفته . ومساهمة زينون في المدرسة الايلية مساهمة سلبية للغاية بمعنى ما من المعانى فهو لم يضيف الى شيء ايجابى الى تعاليم بارمنيدس . ولقد أهد بارمنيدس في مذهبه عن الوجود ، غير أن نتائج زينون ليست بالجديدة ، بل الجديد بالاحرى الاسباب التى طرحها للتدليل على هذه النتائج . فهو في محاولته لتأييد المذهب البارمنيدى من وجهة نظر جديدة احدى افكار محددة من الطبيعة القصوى للكان والزمان . وهى افكار أصبحت منذ ذلك الوقت ذات أهمية قصوى في الفلسفة . لقد علم بارمنيدس أن عالم الاجسامى يعجز عن وزييف . والشيطان الجوهرى ان فى ذلك العمل هما الكثرة والتفريق . إمبا الوجود الحق فهو واحد بشكل مطلق ، وليست فيه أية كثرة أو تعدد . زيادة على ذلك فان الوجود ساكن لا يتغير على نحو مطلق ، وليست فيه أية حركة . أن الكثرة والحركة هما الخاصيتان الميزتان لعالم الحواس الزائف . ولهذا وجه زينون مجادلاته ضد الكثرة والحركة وحاول يثبت غير مباشر أن يدمم نتائج بارمنيدس باظهار أن الكثرة والحركة مستحيلتان لقد حاول أن يرفع الكثرة والحركة على ابرار تهافتها باظهار أنها قضيتان متناقضتان لو افترضنا حقيقتهما . أن أية قضيتين تناقض كل منهما الاخرى لا يمكن أن تكونا صائفة ، ولهذا لم يمان الفلاسفة اللذين منها نتيجتان الا وهما الكثرة والحركة لا يمكن أن يكونا قضيتين حقيقيتين .

هيج زينون ضد المتعدد :

(١) اذا كانت هناك كثرة لمى يجب أن تكون لا متناهية الصغر ولا متناهية الكبر . أن الكثرة يجب أن تكون لا متناهية الصغر لانها مركبة من وحدات وهذا هو ما مقصده بقولنا انها كثرة . انها عدة اجزاء أو وحدات وهذه الوحدات يجب ألا تكون منقسمة لانه لو أمكن تقسيم انقسامها لذن لمى ليست وحدات ولما كانت لا تنقسم اقل مائتها بلا عظم لان ماله عظم ينقسم . لهذا لان الكثرة مركبة من وحدات ليس لها عظم .

ولكن اذا كانت لا توجد اجزاء للكترة لها عظيم فان الكثرة ككل ليس لها عظيم. ولهذا فبان الكثرة لا متناهية الصغير . لكن الكثرة يجب ايضا ان تكون لا متناهية الكبير لان الكثرة لها عظيم وعلى هذا فهي تنقسم الى اجزاء ولايزال لهذه الاجزاء عظيم ولهذا فهو يقبل المزيد من الانقسام . وبهذا ننتزع في التقسيم من الاجزاء لايزال لها عظيم ولا تزال قابلة للانقسام ومن ثم فان الكثرة تنقسم الى مالا نهاية . ولهذا يجب ان تتألف من عدد لا يمتد في الاجزاء كل منها له عظيم لكن اصغر عظيم الذي يتكرر او يتعدد الى مالا نهاية يصبح عظيمًا لا متناهية لهذا فانه لا متناهيا في الكبير .

(٢) الكثرة يجب ان تكون — في العدد — محدودة ولا محدودة بها .
يجب ان تكون محدودة لانها بالعدد الذي هي عليه دون زيادة او نقصان .
لهذا فهي عدد محدد . غير ان العدد المحدد هو عدد متناه او محدود .
غير ان الكثرة يجب ان تكون ايضا لا محدودة في العدد لانها لا متناهية في الانقسام او مركبة من عدد لا يمتد من الاجزاء .

هيج زينون ضد الحركة :

(١) حتى يمكن لجسم ان يقطع المسافة يجب اولًا ان يقطع نصف المسافة ، ولا يزال هناك نصف النصف لقطع شمس نصف نصف النصف وهكذا الى مالا نهاية ومن ثم سيظل دائماً جزء لم يقطع وعلى هذا يستحيل علي الجسم ان ينتقل من نقطة الى اخرى ومن ثم لا يمكن ان يحصل

(٢) يدخل اخيل والسلحفاة في سباق فاذا كانت السلحفاة تسبقه على اخيل فانه ان يستطيع ان يلحقها لا طولاً يجب ان يصل الى النقطة التي انطلقت منها السلحفاة وعندما يصل الى هناك تكون السلحفاة تسد انتقلت ابعداً ومن ثم فعلى اخيل ان يصل الى تلك النقطة وسيجد حذو ذلك السلحفاة قد وصلت الى نقطة ثالثة وسوف يستمر هذا الى الابد ومن ثم فان المسافة بينهما تتناقص باستمرار لكنها لا تجدار كلية ، ومن ثم ان يلحق اخيل بالسلحفاة على الاطلاق .

(٣) وهذه قصة السهم الطائر : ان الشيء لا يمكن أن يوجد في مكانين في الوقت نفسه ولهذا فإن السهم في أية لحظة محددة من انطلاقه يكون في مكان لا في مكانين ولكن ان يكون في مكان واحد هو أن يكون في حالة سكون ومن نسهم نفهمو في كل لحظة وكل آن من طيرانه يكون ساكنا ومن ثم يكون ساكنا دائما ومن ثم على الحركة مستحيلة .

وهذا النمط من الحجج يسمى بالعصر الحديث (الثالث) والنقطة هي برهان على أنه لما كانت قضيتان متناقضتان فترتبان بالتساوي من افتراض محدد فإن هذا الافتراض يجب أن يكون زائفا . ولقد أطلق أرسطو على زينون اسم مخترع الجدل . أن الجدل يعني أصلا النقاش والحوار لكنه أصبح مصطلحا غنيا في الفلسفة واستخدم لذلك النمط من الاستدلال الذي يستهدف تطوير الحقيقة بجمل ما هو زائف ينفي ويناقض نفسه . وتصور الجدل ذو أهمية خاصة عند زينون والملاحون وكانت وهيكل .

وكل الحجج التي يستخدمها زينون ضد الكثرة والحركة هي في الواقع مجرد تنويعات لحجة واحدة وهذه الحجة هي على النحو التالي وهي تنطبق سواء على المكان أو الزمان أو أي شيء يمكن قياسه كليا . ولتبسيط المسألة سننظر في دلالة المكانية فحسب . أن أي كم من المكان وننقل المكان المحصور في دائرة يجب أن يتكون من وحدات لا تنقسم مطلقة أو يجب أن تنقسم إلى ما لا نهاية . فإذا كان المكان مكونا من وحدات لا تنقسم فيجب أن تكون ذات مظهر وفي هذه الحالة يواجهنا تناقض عظيم لا ينقسم . وإذا كان المكان قابلا للانقسام إلى ما لا نهاية فإننا مواجهون بتناقض يفترض أن عددا متناهيا من الأجزاء يمكن أصلا أنه ويكون محسلة كلية محددة . ومن ثم سيكون خطأ كبيرا افتراض أن قصتي زينون من أخيل والسلحفاة والسهم الطائر هما مجرد الغاز أطفال ، بل بالعكس ، لقد كان زينون بلجوثه إلى هاتين القصتين أول من أظهر التناقضات الجوهرية التي تكمن في أفكارنا عن المكان والزمان ومن ثم طرح مشكلة هامة على كل الفلسفة التالية .

أن كل حجج زينون تقوم على حجة واحدة على النحو الذى وضعناه ويمكن تسميتها بنقيضة القسمة المتناهية بمثلاً قصة السهم الطائر : يقول زينون أن السهم الطائر فى أية لحظة من طيرانه يجب أن يكون فى مكان واحد لانه لا يمكن أن يكون فى مكانين مختلفين فى الوقت نفسه وهذا يتوقف على تصور الزمن على أنه ينقسم الى مالا نهاية على الآن اللامتناهى غلط أى الآن المطلق الذى ليست له ديمومة يكون السهم فى حالة سكون . وعلى أية حال ليست هذه هى النقيضة الواحدة التى نبحثها فى تصوراتنا عن المكان والزمان ، فكل رياضى يعرف التناقضات الكاملة فى افكارنا من اللاتناهى . بمثلاً القضية الشهيرة الشائعة . أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان الى مالا نهاية هى قضية فيها تناقض وكذلك التقدم الهندسى المتناقص يمكن اضافته الى مالا نهاية وكذلك العدد اللامتناهى المضاف فى المحصلة الكلية الى عدد مفناه ، وغكرة المكان اللامتناهى هى نفسها متناقضة ، وتستطيع أن تقول عنها ما قاله زينون من فكرة الكثرة فليجب أن يكون فى الكون عدداً محدوداً من الامكنة وليس أكثر ولكن هذا يعنى ضرورة وجود قدر محدود ومحدود من المكان ومن ثم فإن المكان محدود . ومن جهة أخرى من المستحيل تصور حد للمكان ووراء الحد فليجب أن يكون هناك مكان آخر ولهذا فإن المكان لامتناهى . وقد عبر زينون نفسه عن هذه النقيضة على شكل حجة لم أذكرها بعد ، فلفظ قال أن كل شيء يوجد هو فى مكان فالمكان نفسه يوجد لهذا فليجب أن يكون المكان فى مكان ولذلك المكان فليجب أن يكون فى مكان آخر الى مالا نهاية . وهذا بطبيعة الحال هو مجرد طريقة أخرى للقول أن تصور حد للمكان هو مسألة مستحيلة .

ولكن اذا رجعت الى نقيضة القسمة اللامتناهية التى تقوم عليها معظم حجج زينون فربما تتوقع فى أن أقول شيئاً عن الحلول المختلفة التى عرضت . أولاً لا يجب أن ننسى حل زينون ، فهو لم يعرض لهذا التناقض لذات التناقض بل لتأييد أطروحة بارمنيدس . وحله هو أنه لما كانت الكثرة والحركة تحتويان على هذه التناقضات فإن الكثرة والحركة غير حقيقيين ، إذن فليكون هناك سوى وجود واحد لا كثرة فيه وخال من كل حركة وهى ضرورة كما قال بارمنيدس . وهذه التناقضات — كما

قال الفيلسوف الألماني كانت — باطنية في تصوراتنا عن المكان والزمان ، ولما كان الزمن والمكان يفرضان هذه التناقضات فإنه يترتب أنها ليست أشياء حقيقية بل مظاهر ، مجرد ظواهر . أن المكان والزمان لا يخصان الأشياء في حد ذاتها بل يخصان بالآخرى طريقتهما في النظر إلى الأشياء . فهما صورتا إدراكنا الحسي ، وعقلنا هو الذي يفرض المكان والزمان على الأشياء وليس كذلك الأشياء هي التي تفرض المكان والزمان على عقولنا . زيادة على ذلك فإن كانت استخلاص من هذه التناقضات نفجعة هي أن استيعاب اللامتناهي ليس في مكنة العقل الإنساني ، ولقد حاول أن يبين أنه عندما نحاول أن نفكر في اللامتناهي سواء اللانهاية الأكبر أو اللانهاية الأصغر فلنأخذ نضع في تناقضات لا حل لها ، ولهذا استنتج أن الملكات الإنسانية عاجزة عن استيعاب اللانهاية . وكما هو متوقع فإن كثيرا من المفكرين قد حاولوا أن يحلوا المشكلة بالتفكير بجانب واحد من التناقض فيقولون : أن جانبنا منه لا يترتب من المقدمات وأن جانب صحيح والآخر كاذب . والفيلسوف البريطاني فيفيد هوبس مثلا قد أنكر القضية اللانهاية للمكان والزمان وأعلن أنها مكونان من وحدتين لا تنقسم لهما عظم . غير أن الصعوبة في أنه يستحيل تصور وحدات لهما عظم ومع هذا لا تنقسم لا نفسها هوبس تفسيرا مقفعا ، وبصفة عامة يندو أن أي حل يكون مقفعا يجب أن يسمح بوجود جانبين التناقض ولن بعيد التفكير بجانب أو آخر القول أن جانبها كاذب والآخر صادق ، والحل الصحيح لا يكون ممكنا إلا بالارتفاع من مستوى المنسدين المتناقضين ورفعهما إلى مستوى العصور الأعلى حينئذ يتم التوفيق بين الضدين

ولقد كان هذا الإجراء هو الذي اتبعه هيجل في حله للمشكلة وليسوء الحظ لا يمكن فهمها كاملا بدون معرفة بسيطة بمبادئه الفلسفية العامة التي يقوم عليها . وعلى أية حال سوف أوضح الأمر بقدر الامكان . أولا لم يخرج هيجل على طريقته لحل هذه التناقضات فهي تبدو كمجرد حوادث في تطور تفكيره ، أنه لا ينظر إليها كحالات معزولة للتناقض الذي يحدث في الفكر وكاستثناءات لقاعدة عامة تحتاج إلى تفسير خاص . بل بالعكس ، لقد نظر إليها لا كاستثناءات بل كملئلة على الطابع الجوهرى للعقل . فكل الفكر ، كل العقل عند هيجل يختوى على تناقضات باطنية خبيث

يطرحها أولا ثم يوفق بينها في وحدة أرقى وهذا التناقض الجزئى للقسمه اللامتناهية يتم حله في الفكرة الارقى (للكم) . ان فكرة الكم تحتوى على عاملين هما (الواحد) و (الكثير) والكم يعنى بالضبط كثرة في واحد او واحد في كثرة . فاذا نظرنا على سبيل المثال الى كم اى شيء وليكن كوما جب القمح فانها واحد ، كل واحد ثم ان الكوم كثرة لانه مكون من اجزاء عديدة ، فهو كواحد متصل وهو ككثرة متفصل . ان الفكرة الحقيقية للكم ليست الواحد بمعزل عن الكثرة ولا الكثرة بمعزل عن الواحد بل هي مركب الاثنين ، انها الكثرة (في) الواحد . والنقطة التي نبحثها تصدر عن النظر الى جانب الحقيقة في تجريد زائف من الجانب الآخر . وأن تصور الوحدة على انها ليست في ذاتها كثرة او الكثرة على انها ليست في ذاتها وحدة هو تجريد مزيف . ان فكرة الواحد تتضمن فكرة الكثرة وفكرة الكثرة تتضمن فكرة الواحد وانت لا يمكن ان تكون لديك بدون واحد كما انه لا يكون هناك طرف للخط بدون الطرف الآخر ، والآن ، اذا نظرنا الى اى شيء يقاس كليا بثل الخط المستقيم ، فانه يمكن تناوله أولا كشيء واحد ، وثانيا ، هذه الحالة هو وحدة لا تنقسم متصلة . ثم يمكن ان نتساوله ككثرة ، حيث ان فيه اجزاء ومرة اخرى يمكن اعتبار هذه الاجزاء على انها واحد ومن ثم فهي وحدة لا تنقسم ، ومرة ثالثة كل جزء يمكن ان يعد كثرة حيث ينقسم الى مزيد من الاجزاء ، وهذه العملية المتبادلة يمكن ان تستمر الى مالا نهاية . وهذه نظرية للمسالة أدت الى التناقضات التي نبحثها ، لكنها نظرية خاطئة فهي تتضمن التجريد الخاطئ للنظر أولا للكثرة على انها شيء له حقيقة بمعزل عن الواحد ثم النظر الى الواحد على انه شيء له حقيقة بمعزل عن الكثرة . فاذا اصررت على القول ان الخط هو ببساطة واحد وليس كثرة اذن ستنتفى نظرية الوحدات التي لا تنقسم واذا اصررت على القول انها كثرة وليست واحدا اذن فاعلمنا اننا تنقسم الى مالا نهاية . لكن الحقيقة هي انها ليست كثرة بسيطة وليست واحدا بسيطا ، انها كثرة (في) واحد ، اى انها (كم) . ولهذا فان جانبى التناقض صادقان بمعنى ان كل جانب غامل في الحقيقة لكن الجانبين زائمان ايضا اذا اعتبرنا كل منهما لنفسه ، هو الحقيقة كلها .

ملاحظات نقبية على الإيلية

يعطينا معنى مذهب زينون بصيرة بالأمور الجوهرية لمكانة الإيليين . لقد قال زينون أن الحركة والكثرة غير حقيقيين ، مما معنى هذا ؟ هل يقصد زينون أن يقول أنه عندما يمشى في شوارع مدينة إيليا ليس صحيحا فإنه لا يمشى فيها حقا ؟ هل يقصد أن الأمر ليس واقعة من أنه يتحرك من مكان إلى آخر ؟ عندما أرفع ذراعى هل يقصد أنني لا أحرك ذراعى بل تظلان حقا ساكنتين دائما ؟ لو كان الأمر هكذا لممكن أن نستخلص تماما أن هذه الفلسفة هي مجرد جنون في القائل أو أنها مجرد نكتة . لكن ليس هذا هو ما يقصده . أن رأى المدرسة الإيلية هو أنه بالرغم من أن عالم الحس حيث له صفات جوهرية هي الكثرة والحركة قد يوجد إلا أن هذا العالم الخارجى ليس هو الوجود الحق ، وهم لا ينكرون أن الحركة توجد أو أن الكثرة موجودة ، فهذه الأشياء ما من رجل عاقل يستطيع أن ينكرها . وكما يقول هيجل فإن وجود الحركة والكثرة مؤكد حسيما مثل وجود القبلة . إذن فإن زينون لا ينفى وجود العالم ولكن ما ينفى هو حقيقة الوجود . أن ما ينفى هو . من المؤكد أن هناك حركة وكثرة ، من المؤكد أن العالم هناك حاضر أمام حواسنا ، لكنه ليس العالم الحقيقى ، أنه ليس الحقيقة ، أنه مجرد مظهر ، وهم ، عرض خارجى ، قناع زائف يخفى الوجود الحقيقى للأشياء . ويمكنك أن تتسائل عن المقصود بهذه التفرقة بين الظاهر والحقيقة ليس المظهر حتى شيئا حقيقيا ؟ أنه يظهر ، أنه يوجد ، حتى الوهم يوجد ومن ثم فهو شيء حقيقى . إذن ليست التفرقة بين المظهر والحقيقة هي نفسها لا معنى لها ؟ والان أن هذا حقيقى تماما ولكنه لا يستوعب تماما المقصود بالتفرقة . المقصود هو أن الأشياء من حولنا لها وجود ولكنه ليس وجودا ذاتيا ، ليس جوهرية ذاتية أى أن وجود الأشياء ليس في ذاتها عووجودها ليس في ذاتها بل في شيء آخر ويصدر من ذلك الآخر . أنها توجد

لكنها ليست موجودات مستقلة ؛ انها بالاحرى موجودات ينبع وجودها من شيء آخر يكون وجودها وجودا ذاتيا جوهريا في ذاته . انها مجرد مظاهر لذلك الآخر الذى هو الحقيقة . وبطبيعة الحال لم يتكلم الايليون عن المظهر والحقيقة بهذه المصطلحات ولكن هذا هو ما كانوا يستهدفونه وراوه بعناية .

لماذا تطلعنا الان الى الطريق الذى تقطناه منذ بداية الفلسفة اليونانية لسوف نتمكن من ان نحدد الاتجاه الذى تحركنا فيه . لقد طرح الفلاسفة اليونانيون الاول ، الايليون السؤال : « ما هو المبدأ المطلق للأشياء ؟ » وردوا بأن أمثلوا أن المبدأ الاول للأشياء هو المادة . والمدرسة اليونانية الثانية وهى الفيثاغوريون ردوا على السؤال نفسه فأمثلوا أن الأعداد هى المبدأ الاول وردت المدرسة الثالثة وهى الايليون على السؤال فأمثلت أن المبدأ الاول للأشياء هو الوجود . أن الكون كما نعرفه كى وكلى . والكى والكيف هما خاصيتان لكل موضوع حسى . وليس الكى والكيف — فى الواقع — الصنعتين الوحيدتين للعالم ولكنهما الصنعتان الوحيدتان البارزتان . وموقف الإيونييين هو أن الحقيقة المطلقة كى وكيفية بما أى أنها المادة والمادة هى ماله كى وكيف . ولقد جرد الفيثاغوريون الكيف من الأشياء ونزعوا عنها الجانب الكلى ولم يبق لديهم سوى الكى باعتباره الحقيقة القصوى والكى هو نفسه العدد ، ومن ثم فإن موقف الفيثاغوريين هو أن العالم مكون من أعداد . ولقد خطت الفلسفة الإيلية خطوة أبعد فى الاتجاه نفسه وحدث تجريد من الكى كما حدث تجريد من الكيف . فبينما ينسب الفيثاغوريون الجانب الكيفى للأشياء ولا يتركونها إلا مع الجانب الكى ينسب الايليون الكى والكيف معا منهم بانكازهم للكثرة قد نلوا الكى ، ومن ثم لم يبق سوى التجريد الكلى للوجود المحض وبعبارة أخرى لا يوجد انقسام (كى) ولا صفة ايجابية (كيف) . ولهذا فإن الانتقال من الفلسفة الايونية الى الفلسفة الايلية هو أساسا انتقال من التفكير الحسى الى التفكير المحض الخالص . أن الوجود الايلى هو فكر تجريدى تام ، أما موقف الفيثاغوريين فهو الفكر شبه الحسى وهم يحذون حذر الانتقال من الايونييين الى الايلييين .

ولنتظر الان في قيمة هذا المبدأ الايلى وما هي نواحي التصور لحيه :
 اولاً من الضروري بالنسبة لنا ان نفهم ان الفلسفة الايلى هي اول نزعة
 واحدية . والفلسفة الواحدية هي فلسفة تحاول ان تفسر الكون كله من
 مبدأ واحد . وفكس النزعة الواحدية نزعة الكثرة وهي ذلك النوع من
 الفلسفة الذى يسعى الى تفسير الكون من مبادئ عديدة مطلقة ونهائية .
 ولكننا نتحدث اكثر وبصلة خاصة على ان مقابل النزعة الواحدية . النزعة
 الاتينية اي القول بان هناك مبادئ مطلقة للتفسير ماذا قلنا مثلاً ان كل
 الخير في العالم ينشأ من مصدر واحد هو الخير وان كل الشر في العالم
 بمصدر من مصدر واحد هو الشر وان هذين المصدرين للخير والشر لا يمكن
 ان يكون الواحد تابعا للآخر بل هما متآزران وكلاهما على نفس الدرجة
 من الاستقلال والاولية فان هذا المصنف هو موقف النزعة الاتينية .
 والفلسفة كلها الجديرة بهذا الاسم تسعى بمعنى ما من المعانى الى
 التفسير الواحدى للكون وعندما نجد مذهباً في الفلسفة ينهار ويقتل فاننا
 نكاد نوقن دائماً ان عجزه سيتكشف على انه ثنائية لا تصالح فيها . وتلك
 هذه الفلسفة تبدأ بمذهب واحد وتحاول ان تستخلص لو التفتق الكون
 كله منه ولكن يحدث ان تواجه بقاء في العالم لا تستطيع ان تدرجه تحت
 ذلك المبدأ حينئذ يكون لديها وجودان مطلقان لا يمكن لاي منهما ان يفسق
 من الآخر وينتج المذهب الى ثنائية .

ان البحث عن التفسير الواحدى للاشياء هو اتجاه شامل في الفكر
 الانساني وابنا ننتقل في عالم الفكر نجد هذا الاتجاه الواحدى ظاهراً :
 ولقد سبق ان قلنا انه يظهر طوال تاريخ الفلسفة وهو يتكشف ايضاً
 بوضوح شديد في تاريخ الدين . يبدأ الدين بتعدد الالهة اى الايمان بالهة
 كثيرة ثم ينتقل الى الواحدية الملهة وهي الايمان باله واحد هو المخلوق
 والخالق الوحيد للكون . ونحن نجد الشيء نفسه في التفكير الهندوكى
 فهو يقوم على مبدأ ان « الكل هو الواحد » ، ان كل شيء في العالم
 مستمد من وجود مطلق واحد هو براهمان غير ان هذا الاتجاه الواحدى
 لا يمكن تتبعه في الدين والفلسفة غضب ، بل يمكن تتبعه ايضاً في
 العلم . ان تقدم التفسير العلمى هو تقدم في اساسه نحو الواحدية : فاولاً
 تفسير الوقائع المعزولة يقوم دائماً في نسبة السبب اليها . فنفترض ان

هناك ضجه عريبه في عرمتك في الليل غامت تقول انها تفسر عندما تكتشف انها ترجع الى سقوط كتاب من قرض غار في الارضيه وهكذا يتم تفسير الضجة بأرجاعها الى علة ، غير أن هذا يعنى ببساطة أنك قد سلبتها من وضعها المعزول والفريد ورددتها الى وضع مثال لقانون عام عندما يتجسد الماء في انائك تقول ان علة هذا هو البرودة وهذا مثال على القانون المقتل انه عندما تصل البرودة درجة معينة فان الماء يتجمد . ولكن طرح المثل بهذه الطريقة ليس تفسيراً في الحقيقة لاي شيء . انه لا يقدم اى (ملخص) لحادثة تقع ، انك لا تبين السبب الذى يجعل الماء يتجمد بالبرودة من البرودة ، كل ما هنا لك ان القانون يقول لنا ان الحادثة ليست مستثناة بل هي مثال على ما يحدث دائماً . انه يرد الحادثة المعزولة التى حالة على قانون عام لا « يفسر » هذه الحادثة الواحدة بحسب بل يفسر ملايين الحوادث . وليس الامر قاصراً على ان البرودة تجمد الماء في انائك بحسب ، بل هي تجمد الماء في جرة كل انسان . والقانون (يفسر) كل هذه الامور و (يفسر) بالمثل الجبال الجليدية والطبقات القطبية على الارض وكوكب المريخ . وفي الحقيقة التفسير العلمى يعنى رد ملايين الحقائق الى مبدأ واحد ولكن العلم لا يتوقف هنا ، انه يريد ان يفسر أكثر القوانين ذاتها ومنهج هو رد القوانين الكثيرة الى قانون واحد اعلى وأكثر شمولية . وهناك مثال شائع من هذا هو تفسير كبلر لقوانين حركة الكواكب ، لقد قدم كبلر ثلاثة قوانين بهذا الخصوص : الاول هو أن الكواكب تتحرك في اقبلاك اهليلجية والشمس في المركز . والقانون الثانى هو ان الكواكب تشغل مساحات متساوية في الزمنة المتساوية . والقانون الثالث هو قانون أكثر تعقيداً لقد عرف كبلر هذه القوانين من الملاحظة لكنه لم يستطع ان يفسرها والذي لمسها هو اكتشاف نيوتن لقانون الجاذبية . لقد برهن نيوتن على ان قوانين كبلر الثلاث يمكن استخلاصها رياضياً — من قانون الجاذبية . وبهذه الطريقة لمسرت قوانين كبلر بل ليست قوانين كبلر وحدها بل العقيد من القوانين والوقائع الميكانيكية الأخرى . وهكذا نجد ان تفسير الحقائق المعزولة العديدة يقوم في ردها الى قانون واحد وتفسير العقيد من القوانين يقوم في ردها الى قانون واحد أكثر شمولية . ومع تقدم المعرفة يجرى تفسير ظواهر الكون بلبادىء

تزداد قلة وتعميما . وواضح أن الهدف الأكبر هو تفسير الأشياء جميعا
بمبدأ واحد . ولا أقصد أن أقول أن رجال العلم مندهم هذه الغاية بوعى .
لكن ما أريد قوله هو أن الاتجاه الواحدى قائم ، والمقصود بالتفسير هو
رد الأشياء جميعا الى مبدأ واحد .

انن نجد في الفلسفة وفي الدين وفي العلم هذا الاتجاه الواحدى في
التفكير . ولكن قد يحدث تساؤل كيف تعرف أن هذا الاتجاه الكلى صحيح ؟
كيف تعرف أنه ليس سوى خطأ كلى ليس هناك أى أسس منطقى أو
عيسى للايمان بأن التفسير المطلق للأشياء يجب أن يكون واحدا ؟ أن
هذا موضوع يجعلنا نذهب بعيدا عن ميدان الفلسفة اليونانية ، فالأساس
الفلسفى للواحدية لم يفكر فيه أحد حتى جاء اسبينوزا ومن ثم لمن نطيل
هنا بشأنه بل نقول بإيجاز أن السؤال المطروح هو : هل هناك أى داع
للايمان بأن التفسير المطلق للأشياء يجب أن يكون واحدا ؟ أننا اذا أردنا
أن نفسر الكون نجب توغر شرطين : أولا ، الحقيقة المطلقة التى نحاول
بها أن نفسر كل شيء يجب أن تفسر كل الأشياء الأخرى في العالم ، ويجب
أن يكون ممكنا استخلاص العالم كله منها . ثانيا ، المبدأ الأول يجب أن
يفسر نفسه ، فهو لا يمكن أن يكون مبدأ بينما لايزال هو محتاجا الى
تفسير بشيء آخر ، فإذا لم يكن يفسر ذاته بذاته وهو نفسه يظل سرا
مطلقا ثم نجحنا في استخلاص الكون منه فلا نجد أن شيئا قد غسر . وهذا
على سبيل المثال هو بالضبط سبب قصور المادية ، فإذا افترضنا أنها
تفسر الأشياء كلها بما في ذلك العقل وقد ظهر من المادة غسان الاهتراض
سيظل قائما : هو أن المادة لا تفسر أى شيء على الإطلاق لان المادة ليست
وجودا مفسرا لذاته . أنها سر غير معقول ورد الكون الى سر مطلق
ليس تفسيرا له . مرة أخرى نقول أن بعض الناس يعتقدون أن العالم
أنما يفسره ما يسمونه « علة أولى » . ولكن لماذا تكون هناك علة تسمى
الأولى ؟ لماذا نتوقف في سلسلة العلل ؟ أن كل علة هى بالضرورة معلول
لعلة أسبق ، فالطفل الذى يقال له أن الله قد خلق العالم والذى يتسائل
من في هذه الحالة الذى خلق الله أنما يسأل سؤالا حسيا للنفسية . أو
فلفترض ونحن نتتبع مرتدين سلسلة العلل فنصل الى علة لدينا دواع
تدفعنا الى القول هل هى العلة الأولى حقا فهل تكون قد غسرنا أى شيء ؟

اننا لانزال ولدينا سر مطلق . ومهما يكن مبدا التفسير لا يمكن أن يكون من هذا النوع ، بل يجب أن يكون مبدا يفسر نفسه ولا يفضى الى شيء أبعد مثل علة أخرى . يقول آخر ، يجب أن يكون مبدا وجوده الكلى في ذاته لا يشير من أجل اكتماله الى أى شيء وراءه . يجب أن يكون شيئاً نستوعبه تماماً في ذاته دون الرجوع الى أى شيء خارجه ، أى أنه يجب أن يكون ما نسميه مطلقاً محدداً لذاته . أن أى مبدا مطلق يجب أن يكون بالضرورة واحداً . لنفرض أنه اثنين ، لنفرض أنك حاولت أن تفسر العالم ببداين هما أ و ب كل منهما مبدا مطلق لا يستمد الواحد منهما من الآخر . والآن ما هى العلاقة بين أ و ب ؟ اننا لانستطيع أن نستوعب أ بالكامل ما لم نفهم علاقته مع ب وجزء من طبيعة وجود أ قائم في علاقته مع ب وجانب من طابع أ أنها يفسره ب ولكن هذا ليس تفسيراً ذاتياً بل هو يفسر بشيء ليس هو لهذا فان التفسير المطلق للأشياء يجب أن يكون واحداً .

اذن لقد كان الإليون على حق بقولهم أن الكل واحد وأن المبدأ المطلق للوجود وهو الوجود واحد . ولكن اذا بحثنا الطريقة التى طرحوا بها واحديتهم لسوف نتبين انها تنشطر الى ثنائية باعثة على اللباس فكيف لمسروا وجود العالم ؟ لقد عرضوا لبدا الوجود على أنه الحقيقة المطلقة . فكيف اذن يستخلصون العالم المطلق من ذلك المبدأ ؟ الجواب انهم لم يستخلصوه ولم يبدوا محاولة لاستخلاصه . وبدلاً من اشتقاق العالم من مبادئه الأولى أنكروا ببساطة حقيقة العالم كلية . لقد حاولوا أن يحلوا المشكلة بانكار وجود المشكلة . يقولون أن العالم هو بكل بساطة لا وجود ، انه وهم . من المؤكد أنه شيء مظيم أن تعرف ما هو العالم الحقيقي وما هو العالم المزيف ولكن هذا ليس تفسيراً على الإطلاق . أن اعتبار العالم وهماً ليس تفسيراً له ، فإذا كان العالم حقيقة اذن فان مشكلة الفلسفة هى كيف تنشأ تلك الحقيقة . وإذا كان العالم وهماً اذن نستكون المشكلة هى كيف ينشأ هذا الوهم ؟ سبه وهماً اذا شئت ولكنه لا يفسره ، أن المسألة هى مجرد أسماء تطلق ، وهذا هزيمة أخرى للفلسفة الهندية حيث يعد العالم مايا أى وهماً . ومن ثم لفى الفلسفة الإبلية هناك عالمان يتواجهان ويتومان جنباً الى جنب دون اتصال —

عالم الوجود الذى هو العالم الحقيقى وعالم الوقائع الذى هو عالم وهمى . وبالرغم من ان الايليين ينفون العالم الحسى ويعتبرونه وهما الا انهم لا يستطيعون ان يخلصوا انفسهم من هذا الوهم . وبمعنى ما من المعانى هذا العالم هو هنا ، حاضر ، وهو يعود الى حواسنا ويطلب بتفسير . سبه وهما لكنه لا يزال قائما جنبا الى جنب العالم الحقيقى ويطلب بان يستبد به . ان لدى الايليين مبدئين : العالم الزائف والعالم الحقيقى وهما قائمان جنبا الى جنب دون رابطة تربط بينهما ودون اى اظهار كيف ينشأ الواحد من الآخر . وهذه ثنائية مطلقة لا تصلح غيابا .

ومن السهل ان نتبين كيف تحطمت الفلسفة الايلية الى هذه الثنائية ، الامر يرجع الى تجرد مبداهم الاول نفسه . يقولون ان الوجود ليس فيه صيرورة ، وبدا الحركة كله مستبعد تماما منه . وهم بالمثل ينكرون عليه اية كثرة ، فهو ببساطة واحد لا كثرة فيه . واذا أنت استبعدت صراحة الكثرة والصيرورة من مبدئك الاول اذن غابت لن تحصل اطلاقا على الكثرة والصيرورة من خارجه ، انك لا تستطيع ان تستخلص منه اى شىء ليس فيه . فاذا اطلقت القول انه لا توجد كثرة فى المطلق فانه سيستحيل تفسير كيفية مجيء الكثرة الى هذا العالم . والامر بالمثل بصدد مسألة الكيف . ان الوجود المحض بلا كيفية ، انه مجرد (كينونة) انه بلا ملامح على الاطلاق انه وجود بلا خصائص انه خاو ومجرد تماما . اذن كيف يمكن لكيف الاشياء ان يصدر منه ؟ كيف يمكن لكل ثروات وتنوع العالم ان تصدر من هذا الخواء ؟ ان الايليين اشبهه بالمسحوقين الذين يحاولون ان يجعلوك تعتقد انهم سيجعلون على الارانب والخيوط والورق والشرائط من قطعة فارغة تماما . ان الانسان ليتبين مقدار تجرد وخواء مثل هذا المبدأ اذا ما حوله الانسان الى لغة كتابية وتشبيه اى الى لغة الدين . ان المبدأ الايلى يتفق مع دين نقول فيه « الله موجود » ولكن غيما عدا ان الله (كائن) فانه ليس له كفوا احد . ولكن هذا تصور مجرد للرب ونحن نعوذنا فى الدين المسيحى ان نسمع تعبيرات لاعلى ان « الله موجود » فنحسب ، بل ايضا « الله محبة » و « الله قوة » و « الله خير » و « الله حكمة » ويمكن توحيه امراض بشأن هذه المحبوبات والصفات على اساس انها تشبيهية واضفاء للطابع الانسانى . وهى فى الحقيقة

تكشف عن اتجاه للتفكير في الأشياء اللاهسية بطريقة حسية . وهذه المحولات التقطت بحسب من العالم المتناهي وطبقت كيما اتفق على الله وهى محولات ليست سديدة للتعبير منه . غير ان هذه التعبيرات تعلمنا على الأقل انه من الفراغ المحض لا شىء يظهر وان العالم لا يمكن أن يصدر عن شىء اذننى واقل من ذاته . وهنا في العالم نجد مقياسا معينا ومجبة وحكمة وامتيازا وقوة . وهذه الاشياء لا يمكن أن تظهر من مصدر يكون غيرا حتى انه لا يحتوى الا (الكينونة) . يمكن للقل أن يصدر عن الاعظم ولكن الاعظم لا يصدر عن الأقل . ونستطيع أن نقابل الالهية لا بالمسيحية بحسب بل حتى بالادارية الحديثة . بهذه الادارية ترى أن المطلق مجهول ولكن ما يقصده اللااداريون هو أن العقل الانسانى غير ملائم للتقاط مظمة الوجود المطلق . غير أن المبدأ الالهى هو أنه ليس في قولنا « الله محبة وقوة وحكمة » نقول شيئا قليلا عن الله وان افكارنا غير ملائمة للتعبير عن امتلاء وجود الله بل بالعكس أنهم يجهلون من فكرة عالية للغاية عن الله الذى لا يمكن أن يقال عنه شىء سوى (انه موجود) لانه ليس هناك المزيد لنقله ، وهذا التصور لله هو تصور وجود فارغ خاو تماما .

لقد ظلت ان الواحدية هى فكرة ضرورية في الفلسفة المطلق يجب أن يكون واحدا ، غير أن الواحدية المجردة للغاية مستحيلة . لماذا كان المطلق هو ببساطة الواحد الخالى تماما من كل سريرة وكثرة لانه من مثل هذا التجريد لا يمكن أن تصدر السريرة والكثرة . أن المطلق ليس ببساطة واحدا او ليس ببساطة كثرة . بل يجب أن يكون كثرة في واحد بمثل الثالوث في المسيحية . لقد انتقل الدين من تعدد الالهة المجرى (الله كثرة) الى واحدية مجردة (الله واحد ، اليهودية والهندوكية والاسلام) ولكنه لم يتوقف هنا فقد انتقل الى واحدية مبنية (الله كثرة في واحد ، المسيحية) وهناك تصوران خاطئان شائعان بشأن عقيدة

الثالث . . الخطا الاول هو العقلانية الشعبية والخطا الثانى اللاهوت
الشعبي . ان العقلانية الشعبية تؤكد ان عقيدة الثلاث
مناسبه للعقل ، واللاهوت الشعبى يؤكد انه سر يتجاوز العقل . غير ان
الحقيقة هى انه لا يناقض العقل ولا يتجاوزه ، بل بالعكس ، انه فى ذاته
التجلي الاكبر للعقل . وما هو سر وما هو مناقض للعقل هى افتراض ان
الله ، المطلق ، هو ببساطة واحد بدون كثرة ، وهذا الفاتس ناتج فى
الثانية الممثلة التى نشأت فى الايلية ونشأت فى كل مذهب فكرى آخر مثل
مذهب المندوك او اسبينوزا الذى يبدأ بتصور المطلق كواحد محض
يستبعد الكثرة تماما .

الفصل الخامس

هيرقليطس

ولد هيرقليطس حوالي عام ٥٣٥ ق . م ويسود الاعتقاد أنه عاش حتى سن الستين ، وهذا يجعل ولادته عام ٤٧٥ ق . م . ومن ثم كان تالبا لأكريونغانس ومعاصرا لبارمنيدس واكبر من زينون . لهذا يأتي — من ناحية التسلسل التاريخي في الزمن — معاصرا للاهلين . وهيرقليطس من بلدة المسوس في آسيا الصغرى . ولقد كان أرستقراطيا ينحدر من أسرة نبيلة في المسوس وشغل فيها وظيفة الحاكم أو الملك ، وعلى أية حال لا يعنى هذا سوى انه كان كبير كهنة الفرع المحلي للشعلة الدينية الايليوسته ، وقد استقال من هذا المنصب لصالح أخيه ، ويلاحظ انه كان انسانا متباعدا انطوائيا تملىء طبيعته بالتعالى . لم يكتف بازراء القطيع من الدهماء بل ازحى أيضا عظام أرومته ، كما طعن في أكريونغانس وغيثاغوراس . وهو يعتقد بضرورة طرد هوميروس وجده بالسباط ، أما هزيود فهو في رأيه معلم القطيع وأنه من طغمتهم وأنه — على حد قوله — « رجل لا يعرف أن يفرق النهار من الليل » . ولقد اطل على عامة الشعب من الفانيين باحتقار شديد . وتذكرنا أقواله بالكثير من أقوال شوبنهاور المتسمة بالسخرية والحدة . يقول : « الحمير تفضل القش على الذهب » ، « الكلاب تنبح على كل من لا تمرغه » . وعلى أية حال فإن كثيرا من أقواله أصبحت من الماثورات الرائعة الملية بالحكمة العملية . يقول : « طبع الإنسان قدره » ، « الاطباء يبترون المرضى ويحرقونهم ويفتالونهم ويرهقونهم ويطلبون أجرا على عملهم هذا وهو مالا يستحقونه » . ولقد شن — من وجهة نظره المتعالية والارستقراطية — هجوما ضد ديمقراطية المسوس .

ولقد عبر هيرقليطس عن أفكاره الفلسفية في بحث مكتوب نثرا كان معروفا للغاية في أيام سقراط غير أنه لم يبق لنا منه سوى شذرات . وسرعان ما أصبح أسلوبه مضرب المثل بسبب صعوبة والغموض الذى فيه واطلق عليه اسم « الكتيب » أو « الغامض » . ولقد قال سقراط عن مؤلفه أن ما فهمه منه رائع وأن ما لم يفهمه منه أيضا رائع بالمثل غير أن الكتاب يحتاج الى غواص يحسن السباحة . بل لقد اتهم حتى بتعمد الغموض غير أنه لا يبدو أن هناك أى أساس لهذه التهمة . والحقيقة هى أنه إذا كان لم يعن نفسه لشرح أفكاره لانه بالمثل لم يعن نفسه لاختلافها . أنه لا يكتب للأفبياء . وتبدو وجهة نظره أنه إذا فهمه قراؤه فسيكون هذا شيئا رائعا ، وإذا لم يفهموه فهذا أمر أسوأ لقراءه . ولم يضيع وقته في تطويل وشرح فكره بل عبر عنه في أقوال ماثورة قصيرة مكثفة مركزة هبلى بالمعالي .

وبدأه الفلسفى على خط متعارض تماما مع مبدأ المدرسة الايلية . فالإيليون قد ذهبوا الى أن الوجود وهذه موجود وأن الصيرورة ليست موجودة ، فكل تغير وكل صيرورة مجرد وهم . أما عند هيرقليطس فالأمر بالعكس فالصيرورة وحدها موجودة والوجود والثبات والذاتية ليست الا أوهاما . وكل ما تحت تلك القمر إنما هو في حالة تغير دائم ويستحيل الى أشكال جديدة وقوالب جديدة ، فلا شيء يبقى ولا شيء يثبت ولا شيء يظل كما هو ، يقول «نحن ننزل في النهر الواحد ولا ننزل فيه ، لها من الإنسان ينزل في النهر الواحد مرتين ، فهو دائم التغير والتجديد » وهو لم يكتب بالفكر الثبات المطلق بل الفكر أيضا حتى ثبات الأشياء النسبى فهو مجرد وهم . ونحن نعرف أن لكل شيء دوره وأن كل شيء يظهر وينقضى من العشرات الى تغيث ساعة واحدة الى النجبال «الخالدة» . ومع هذا فنحن ننسب الى هذه الأشياء — على الأقل — ثباتا نسبيا ودواما مهما قصر أو طال في الحالة نفسها . غير أن هيرقليطس لا يسمح حتى بهذا . فلا شيء يبقى كما هو ولا شيء يبقى مطابقا من آن الى آخر . وظاهر الثبات النسبى وهم شأن ذلك الذى يجعلنا نعتقد أن الموجة المارة على سطح الماء تظل طول الوقت هى الموجة نفسها فهنا — كما نعرف — نجد أن الماء الذى

تكون منه الموجة يتغير من لحظة الى أخرى ولا يبقى ثابتا الا الشكل .
والامر كذلك عند هيرقليطس بالنسبة للمظهر الثابت للأشياء فهو ينجم
من تدفق كميات متساوية من الجوهر . « كل شيء سيال » فمثلا ليست
الشمس التي تغرب اليوم هي الشمس التي تشرق غدا ، انها شمس
جديدة ، غبار الشمس تحترق وهي تنقد ثانية من أبخرة البحر .

ولا يكتفى هيرقليطس بالقول بأن الأشياء تتغير من لحظة الى
أخرى . غلبى الآن الواحد نفسه تكون موجودة ولا موجودة . وليس
الامر أن الشيء يوجد أولا ثم لا يوجد في لحظة تالية . انه موجود وغير
موجود في الوقت نفسه . **وتعاصر الوجود واللاوجود هو معنى الصيرورة** .
وسوف نعلم هذا على نحو أفضل اذا قبلناه بالمبدأ الايلي ، غاليليون
يصفون كل الأشياء وفق تصورين : الوجود واللاوجود ، وعندهم
أن الوجود هو الحق كله والحقبة كلها واللاوجود كله زيف وكله وهم .
أما هيرقليطس فان الوجود واللاوجود حقيقيان على السواء فهما صادقان
ومتماثلان فالصيرورة هي ذاتية الوجود واللاوجود فالصيرورة ليس لها
ألا شكلان هما قيام الأشياء وانقضاءها ، بدايتها ونهايتها ، انبعاثها
وانحلالها . وربما قد تعتقد أن هذا ليس صحيحا وأن هناك أشكالا
أخرى للتغير غير الانبعاث والانحلال . أن الإنسان يولد ، وهذا هو
انبعاثه وهو يموت وذلك انحلاله . وبين مولده وموته توجد تغيرات
وسيلة ، فهو ينمو أكبر وينمو أسن وينمو أحكم أو أكثر غباء ويستحيل
لون شعره رماديا . وكذلك ورقة الشجر لا تكتفى بمجرد المجيء الى
الوجود والانقضاء . فهي تتغير في الشكل والغالب والتلون ويستحيل من
أخضر فاتح الى أخضر غامق ومن الأخضر الغامق الى الأصفر . ولكن لا
يوجد أي شيء في كل هذا سوى الانبعاث والانحلال لا للشيء نفسه بل
لصفاته . فالتغير من الأخضر الى الأصفر هو انحلال اللون الأخضر
وانبعاث اللون الأصفر . والانبعاث هو استحالة اللاوجود الى وجود
والانحلال هو استحالة الوجود الى لاوجود . **التي فالصيرورة ليس هيها**
سوى عالمي الوجود واللاوجود وهذا يعني تحول الواحد الى الآخر .
ولكن لا تعني هذه الاستحالة عند هيرقليطس أنه في أن واحد يوجد
الوجود ولي الآن التالي عدم . انما الامر يعني أن الوجود واللاوجود هما

في كل شيء في الوقت نفسه . ان الوجود ليس لا وجودا خـذ
على سبيل المثال مشكلة الحياة والموت . فنحن نعتقد بصفة
عامة ان الموت يرجع الى علل خارجية مثل الحادثة أو المرض . ونحن
نعتمد أنه طالما أن الحياة تدوم : فانها تكون على نحو ما تكون عليه
وتظل على ما هي عليه أي أن الحياة غير مختلطة بالموت ، وانها تظل حياة
الى أن يأتي شيء من الخارج على شكل علل خارجية ويضع لها نهاية .
وربما تكونون قد قرأتم كتاب « طبيعة الإنسان » لمتشيكوف ففي هذا
الكتاب يطور هذه الفكرة . يقول أن الموت يرجع دائما الى علل خارجية
ولهذا اذا استطعنا أن نزيل العلل فاننا نستطيع أن نتهر الموت ، فعلل
الموت هي في اغلبها المرض والحادثة وحتى كبر السن مرض . وليس
هناك سبب لا يجعل العلم يتقدم بعيدا بمسائل الأرض والحادثة من
الحياة . وفي تلك الحالة قد تصبح الحياة خالدة أو على الاقل تستطيل الى
ملا نهاية . والان أن هذه القضية قائمة على خلط للأفكار ، فيما لا شك
فيه أن الموت يرجع دائما الى علل خارجية فكل حادثة في العلم محددة ،
بل محددة تماما بالعلل . ولا يسمح قانون العلية بأية استثناءات مهما
تكن . ولهذا فمن الحق تماما أنه في كل حالة موت نجد أن العلل تسبقه
ولكن كما أوضحنا في الفصل السابق أن إعطاء السبب ليس إعطاء أي
تبرير للحادثة فالمعلية ليست على الإطلاق مبدا لشرح أي شيء . انها
تقول لنا أن الظاهرة تتبعها الظاهرة ب دون تفرع وعلى نحو اطلاقى
ونحن نسمى أكلة ب ولكن لا يعنى هذا إلا أنه عندما تحدث ب فانها
تحدث وفق نظام منظم وتتابع للحدوث . لكنها لا تقول لنا لماذا تحدث
ب على الإطلاق . أن تبرير الشيء يجب تمييزه عن علته . لتبرير السبب
لموت الإنسان لا نجده في العلل التي تتسبب في موته . والتبرير بالآخرى
هو أن الحياة بها جرثومة الموت من قبل وأن الحياة هي موت مسبق
بالمكانية أو بالقوة وأن الوجود يحتوى على اللاوجود فيه أن علة الموت
هي مجرد الاداء الالى وبهذه الالية من خلال مجموعة من العلل أو غيرها
تحدث النهاية المحتمة .

ولا يتوقف الامر عند هيرقليطس أن الوجود متماثل مع اللاوجود بل أن كل شيء في الكون يحمل في داخله عكسه ، وكل شيء موجود هو « تناغم من التوترات المتقاطعة » . أن التناغم يحتوى بالضرورة مبدئين متعارضين وبالرغم من تعارضهما يكشفان عن وحدة ضمنية . وتقوم تعاليم هيرقليطس على أن كل شيء في الكون يوجد وفق هذا المبدأ ، فكل الاشياء تحتوى تضادها داخلها . وفي الصراع والتطاحن بين المبدئين المتعارضين تقوم حياة الاشياء ووجودها وكيانها . وإذا لم يكن هناك صراع في الشيء لانه يكف من الوجود . وقد عبر هيرقليطس عن هذه الفكرة بأشرب مختلفة من الطرق . يقول : « النزاع هو أب جميع الاشياء » . « الواحد الذي ينشطر من ذاته يتوافق مع ذاته مثل تناغم السهم والتوس » . « الله هو النهار والليل ، الصيف والشتاء ، الحرب والسلام ، الغلبة والجوع » . « جمع معا الكل واللاكل ، المتناغم والمتناظر ، المتلائم والمتباعد ثم يأتي من الواحد الكل ومن الكل الواحد » . وفي هذا المعنى أيضا يعترض على هوميروس الذي كان يتفرع أن يكف النزاع من التواجد بين الالهة والبشر ، فلو كان هذا التضرع قد نال الغلبة لكان الكون نفسه قد غنى .

ولقد طرح هيرقليطس بجانب هذه الميتافيزيقا نظرية عن الفيزياء ، فكل الاشياء تتركب من النار . يقول : « هذا العالم لم يصنعه واحد من الالهة كما لم يصنعه واحد من الجنس البشرى ، لكنه كائن وكان وسوف يكون للأبد نارا مشتملة حية للأبد » . وكل الاشياء تصدر من النار والى النار تعود . « كل الاشياء تتبادل مع النار والنار تتبادل مع كل الاشياء بمثل ما يتم لتبادل الفضة بالذهب والذهب بالفضة » . ومن ثم ليس هناك النوع أقصى من المادة هو النار وكل الاشكال الأخرى للمادة مجرد تنويعات وتعديلات للنار . وواضح السبب الذي دفع هيرقليطس الى الدعوة لهذا المبدأ . فهو يبدأ فيزيائى بمائل لبدا الصيرورة الميتافيزيقى . أن النار هي أشد العناصر قابلية للتبادل فهي لا تظل كما هي من لحظة لأخرى فهي تأخذ باستمرار المادة على شكل وفود وتمطى مادة مماثلة على شكل دخان وبخار . والنار الأولية عند هيرقليطس تتحول الى هواء والهواء الى ماء والماء الى تراب . وهو يطلق على هذا « الحرب الهابط » ومقابله

« الدرب الصاعد » وهو تحول التراب الى ماء والماء الى هواء والهواء الى نار . وكل تحول يحدث بهذا النظام المنتظم ولهذا يقول هيرقليطس « الدرب الصاعد والدرب الهابط واحد » .

ثم تتوحد النار — بصفة خاصة — مع الحياة والعقل نهي المنصر العقلي في الاشياء وكلما كانت هناك نار كان هناك مزيد من الحياة ومزيد من الحركة . وكلما كانت هناك مواد أكثر حكمة وثقلا كان هناك مزيد من الموت والبرد واللاوجود . وبالتالي فإن النفس نار وهي تسكن جميع النيران الأخرى تحرق نفسها دائما وتحتاج الى تغذية . وهي تحصل عليها من خلال الحواس والنفس ومن الحياة المشتركة وعقل العالم أي من النار المحيطة الشاملة . وفيها نعيش ونترك ونملك وجودها . وما من إنسان له نفس منفصلة خاصة به وهي مجرد جزء من النفس النارية الشاملة . ومن ثم إذا انقطع التواصل معها يصبح الإنسان لا عقلانيا ويموت في النهاية . والنوم هو منزل في منتصف الطريق الى الموت . وفي النوم تنفلق ممرات الحواس ولا تصلنا النار الأخرى إلا من خلال النفس . ومن ثم نصبح في النوم لا عقلانيين ومعمومي الحواس وتتحول من الحياة المشتركة للعالم الى أن يصبح لكل إنسان عالم خاص به . وذهب هيرقليطس أيضا الى أن هناك دورات منتظمة للعالم ، فالعالم يتكون من النار وبالحريق يبرد ثانية الى النار البدائية .

ولقد كان هيرقليطس شكاكاً في آرائه الدينية لكنه لم يواجه هجماته ضد أفكار الدين الرئيسية ومذهب الآلهة كما فعل أكرينوغان بل بالأحرى هاجم الطقوس والاشكال الخارجية التي تظهر فيها الروح الدينية نفسها . وهاجم عبادة النماثيل والصور وأبرز عدم جدوى القرايين التي يراق فيها الدم .

وهو مع الإيليين يميز بين الحس والعقل ويضع الحقيقة في المعرفة العقلانية . وهو ينسب وهم الثبات الى الحواس وبالعقل ترتفع الى

معرفة قانون الصيرورة . وفي استيعاب هذا القانون يمكن واجب الإنسان والطريق الوحيد إلى السعادة . والإنسان إذا فهم هذا يصبح سعيدا وراضيا . وهو يرى أن الشر هو المقابل الضروري للخير والألم هو المقابل الضروري للذة وأن كليهما ضروريان لتكوين تناغم العالم . والخير والشر مبدآن وعلى صراعهما يتوقف وجود الأشياء نفسه ، والشر أيضا ضروري وله مكانه في العالم وتبين هذا برغمنا فوق الصراعات الطيبة والداعية للشعفة ضد القانون الأسمى للكون .

الفصل السادس

امبيدوكليس

امبيدوكليس هو من بلدة اجريجنفا في صقلية ويتبع مولده في حوالي ٤٩٥ ق . م وولغاته حوالي ٤٣٥ ق . م . وهو مثل فيثاغوراس له شخصية قوية وآسرة . ومن ثم ظهرت على نحو سريع جميع أنواع الاساطير وتنافسجت حول حياته وموته . وينسب اليه القيام بمعجزات وتنبهت قصص خيالية حول ولغته . ولما كان ذا مصاحبة آسرة للخلية غانه ارتلح الى مصاف زعامة الديمقراطية في اجريجنفا الى ان طرد منها منفيًا .

وعلسة امبيدوكليس هي فلسفة العقلية في طابعها . والفلسفة اليونانية تطورت في هذه المرحلة الى اشرب من المبادئ المتصارمة وكانت مهمة امبيدوكليس التوفيق بينها وصورها في مذهب جديد لا يحتوى — على أية حال — على أى فكر جديد خاص بهذا المذهب . ولقد اشرت اثناء الحديث من بارمنيدس الى أن تعاليمه يمكن أن تفسر اما مثاليا او ماديا وان هذين الجانبين يقومان جنبًا الى جنب عند بارمنيدس وأنه يمكن تأكيد هذا الجانب أو ذاك . ولقد تبسك امبيدوكليس بالجانب المادى . ان التفكير الجوهرى عند بارمنيدس هو أن الوجود لا يمكن أن يتغير الى اللاوجود كما أن اللاوجود لا يمكن أن ينتقل الى الوجود ، وما يوجد يظل الى الابد موجودا . لذا أخذنا هذا في سياق مادى خالص لان ما يعنيه هو أن المادة ليست لها بداية ولا نهاية وانها غير مخلوقة ولا يمكن انشاؤها . وهذا هو المبدأ الأول عند امبيدوكليس ومن جهة أخرى كان هيرقليطس قد اظهر انه لا يمكن انكار الصيرورة والتغير . وهذا هو

المبدأ الثانى عند امبيدوكليس . لقد آمن بأنه لا توجد ضرورة مطلقة وخلق كامل وتدمير كامل للأشياء وآمن مع هذا بأن الأشياء تظهر وتغنى على نحو ما وأن هذا يقتضى تفسيراً ، وأن هذه الأفكار المتناقضة يجب التوفيق بينها . والآن اذا نحن اكدنا ان المادة لم تخلق وغير قابلة للقاء ومع هذا آمننا بأن الأشياء تقوم وتغنى فليس هناك الا طريق واحد لتفسير هذا : يجب ان نفترض أن الأشياء — ككل — تبدأ وتكف عن الوجود لكن الجزئيات المادية التى تتكون منها غير مخلوقة ولا تستنفذ . وهذه الفكرة تشكل المبدأ الاول عند امبيدوكليس وغلغاله انكساجوراس والذريهن .

والآن ، لقد ذهب الفلاسفة الايونيون الى ان جميع الأشياء تتألف من مادة مطلقة واحدة . ولقد امتنع طاليس أن هذه المادة هي الماء وانكسمانس اعتبرها الهواء . وهذا لابد أن يتضمن أن النوع الاقصى للمادة يجب أن يكون قادراً على التحول الى أنواع أخرى من المادة . فإذا كانت هذه المادة هي الماء فأن الماء يجب أن يكون قادراً على التحول الى النحاس او الخشب او الحديد أو أى نوع آخر من المادة . والأمور نفسها ينطبق على الهواء عند انكسمانس . وعلى أية حال ذهب پارمينيديس الى أن ما يوجد يظل دائماً هو هو وليس هناك امكانية للتغير أو التحول وأمبيدوكليس هنا يتبع پارمينيديس أيضاً ويفسر مذهبه بطريقته ، فهو يؤمن بأن النوع الواحد من المادة لا يمكن أن يتحول الى نوع آخر من المادة ، فالنار لا تصبح اطلاقاً ماء ولا يمكن للتراب أن يصبح هواء على الإطلاق . وهذا أغضب بأمبيدوكليس الى الايمان فى التو بمذهب العناصر . وفى الحقيقة نجد أن كلمة « العناصر » هي كلمة اخترعت فى مصر متأخر وأمبيدوكليس إنما يتحدث عن العناصر على أنها « جذور الكل » . وهناك أربعة عناصر هي التراب والهواء والنار والماء . ولهذا كان امبيدوكليس مخترع التصنيف الشائع للعناصر الأربعة وكل الأنواع الأخرى للمادة تسر على أنها خليط بنسب متفاوتة من هذه العناصر الأربعة . ومن هنا كان كل تكون وتفساد وكذلك الصفات المختلفة لأنواع بعضها من المادة يجرى الآن تفسيرها بخلط أو عدم خلط العناصر الأربعة وكل ضرورة هي بكل بساطة تركيب وتحلل .

عبر أن تركيب العناصر وفصلها يتضمنان حركة الجزيئات وحتى يمكن تفسير هذا يجب أن توجد قوة محرّكة . لقد افترض الفلاسفة الايونيون أن للمادة قوة أو مقدرة مطلوبة للحركة الكامنة في ذاتها . فالهواء عند أنكسبائس يتحول بفضل ثبوته الذاتية الى أنواع المادة الأخرى . ويرفض امبيدوكليس هذا فالمادة عنده مئة تماما وبلا حياة وبدون مبدأ للحركة في ذاتها . لهذا لا تبقى الا امكانية واحدة ، فيجب افتراض قوى تشتغل على المادة من الخارج . ولما كانت العليتان الجوهريتان في العالم وهما الخلط والتفكك متعارضتين في طبيعتهما لهذا يجب أن توجد قوتان متعارضتان . وهو يسميهما باسم الحب والكراهية أو التناغم والتنافر . وبالرغم من أن هذين المصطلحين قد يحتلان محتوى مثابا فان امبيدوكليس يتصورهما قوتين ماديتين وغيزيتين تماما . لكنه يوجد بين الجذب والنفور عند البشر — ونحن نسميهما الحب والكراهية — بالقوى العاملة على نحو شمولي في العالم المادي ، فليس الحب والكراهية الا تجليات داخلنا للقوى الالهية للجذب والتنافر العاملة في العالم الواسع .

ولقد آمن امبيدوكليس بمذهب الدورات العالمية المنتظمة لهذا فان سيرورة العالم دائرية وليست لها بداية أو نهاية . ولكننا في وصفنا لهذه العملية يجب أن نبدأ في موضع ما من المواضع . إذن نحسب نبدأ بالمحيط . ففى المحيط الاولى كانت العناصر الاربعة مختلطة تماما وتنفذ كل منها في العناصر الأخرى نفذا كاملا . لم يكن الماء منفصلا عن الهواء كما أن الهواء لم يكن منفصلا عن التراب . وكلها مختلطة معا بشيء من الفوضى . وفي كل قسم من المحيط يجب أن يوجد قدر متساو من التراب والهواء والنار والماء . وهكذا فان العناصر في حالة وحدة والقوة الوحيدة العاملة في المحيط هي الحب أو التناغم . ومن هنا فان المحيط يسمى « الها بمنعما » . على أية حال توجد الكراهية خارج المحيط . ثم تنفذ الكراهية تدريجيا من المحيط الخارجى الى المركز وتدخل عملية الانفصال وتفكك العناصر . وتستمر هذه العملية الى أن تنفصل العناصر تماما على نحو ما تتجمع العناصر بالتشابه . فيكون الماء معا ، وتكون النار معا وهكذا . وعندما تكتمل عملية التفكك هذه تكون للكراهية اليد العليا ويطرّد الحب خارجا بتمامه . لكن الحب يبدأ بدوره ينفذ في المادة ويسبب

الوحد، وخليط العناصر ومن ثم يحمل العالم في النهاية ثانية الى الحالة الاولى للمحيط الاصلى . ثم تبدأ العملية نفسها ثانية ، غفى أى موضع في هذه الحركة الدائرية يوضع عالمنا الحالى ؟ الجواب هو انه ليس في الوحدة الكاملة للمحيط ولا هو متفكك تماما . انه في المنتصف بين المحيط وحالة التفكك التام . انه ينطلق من المحيط الى حالة التفكك التام والكراهية تصبح لها اليد العليا تدريجيا . وفي تشكيل العالم الراهن من المحيط ثمان العناصر الاول الذي انفصل هو الهواء ثم النار ثم الغراب . يخرج من الارض بسرعة دورانه . والسماء تتكون من نصفين النصف الاول من النار وهذا هو النهار والنصف الاخر هو مادة مظللة بها كتل من النار تبعثرة فيها وهذا هو الليل .

ويؤمن امبيدوكليس بتناسخ الارواح كما انه طرح نظرية عن الادراك الحسى جوهرها هي أن الشبيه يفرك بالشبيه فالنار نفسها تدرك النار الخارجية وكذلك الشأن بالنسبة للعناصر الاخرى . والبصر يتأنى من تأثيرات النار والماء في العينين وهي تلقى بتأثيرات مماثلة من الموضوعات الخارجية .

الفصل السابع



الذريون



مؤسس الفلسفة الذرية هو ليوقيبوس ومن الناحية العملية لا يعرف شيء من حياته كما لا يعرف بالمثل تاريخ مولده وتاريخ وفاته وعمر اقامته ولكن يسود الاعتقاد بأنه كان معاصرا لابيدوكليس وانكساجورانس ولقد كان ديمقريطس مواطنا من بلدة ابديرا في تراقيا . وكان واسع المعرفة ببحايب مصر ولقد كانت لديه عاطفة للتعلم والحصول على الوسيلة الملائمة لهذا الغرض وهذا جعله يقرر القيام برحلات واسعة لكي يحصل الحكمة والمعرفة في الدول الاخرى . ولقد تجول كثيرا في مصر وبابل على الأرجح . وتاريخ ولغاته غير معروف لكنه عاش بالتأكيد حتى سن متقدمة تقدر من ٩٠ الى مائة سنة . والقدر الذي ساهم به ليوقيبوس وديمقريطس في الفلسفة الذرية هو موضع الشك أيضا . ولكن المعتقد أن الاسس الجوهرية لهذه الفلسفة هي من عمل ليوقيبوس وأن ديمقريطس طبقها وتوسع عليها واستخلص تفصيلها وجعل النظرية شبيهة ،

لقد رأينا أن فلسفة امبيدوكليس قائمة على محاولة التوفيق بين مذهب بارميندس ومذهب هيرقليطس ولقد كانت الفكرة الاساسية عند امبيدوكليس هو أنه لا توجد ضرورة مطلقة بالمعنى الدقيق خلا وجود للانتقال من الوجود الى اللاوجود أو من اللاوجود الى الوجود . ومع هذا كان موضوعات الحواس تظهر وتنقضى بشكل ما والمنهج الوحيد الذي به يمكن التفسير هو المتراض أن الأشياء ككل تظهر وتنقضى أما الجزئيات المسادية التي تتألف منها فهي موجودة دائما . غير أن التطور التفصيلي الذي أعطاه

امبيدوكليس لهذا المبدأ لم يكن مقنعا بالمرة ، فاولا ، اذا قلنا ان كل مسرورة
انما ترجع الى خلط وتحليل المادة السابقة الوجود فانه ستكون لدينا
نظرية من الجزئيات . ونحن نسمع بموض من جزئيات مادية في مذهب
امبيدوكليس ولكن نجد تعريفا بطبيعتها ولا تصورا واضحا مشكلا لطبيعتها .
ثانيا ، انقوتان المحركتان عند امبيدوكليس وهما الحب والكراهية خيالتان
واسطورتان . واحيرا ، بالرغم من اننا نجد عند امبيدوكليس اثارا من
المذهب القائل ان صفات الاشياء تتوقف على وضع وترتيب جزئياتها
فان هذه الفكرة لم تتطور بتماسك . وعند امبيدوكليس لا توجد سوى
اربعة عناصر مطلقة للمادة تتمايز كليا . والصفات المختلفة لكل انواع
المادة الاخرى يجب ان ترجع الى خلط هذه العناصر الاربعة . وهكذا
نجد ان صفات العناصر الاربعة هي صفات مطلقة أصلية اما بقية الصفات
الاخرى فيجب ان تقوم على الوضع والترتيب بالنسبة لجزئيات العناصر
الاربعة . وهذا هو بداية التفسير الالى للصفة . ولكن تطوير هذه
النظرية تطويرا كاملا ومتناسكا يجب ألا يظهر بحسب أن بعض الصفات
مطلقة وان بعضها مستمد من وضع وترتيب الجزئيات ، بل أن كل الصفات
بها كانت قائمة على الوضع والترتيب . وكل مسرورة يفسرها
امبيدوكليس على انها نتاج حركة الجزئيات المادية .
وحتى نصل بهذه الفلسفة الالية الى نتيجة المنطقية نقول ان كل صفات
الاشياء يجب تفسيرها بالطريقة نفسها . ومن ثم فانه من المستحيل أن
فلسفة الالية والمادية أن تقف في الموضع الذي تركها امبيدوكليس فيه ،
وعلى هذه الفلسفة أن تتقدم الى موقف التزمة الذرية . لهذا فان
الذريين يتخذون موقف امبيدوكليس من الناحية الجوهرية بعد استئصال
اشكال عدم التصور التي لاحظناها . ولهذا فان فلسفة امبيدوكليس يجب
اعتبارها على انها مجرد مرحلة انتقالية .

اولا ، دعا الذريون الى نظرية الجزئيات . يسرى ليوقيطوس
وديمقريطس أن المادة اذا كانت يمكن ان تنقسم فانه يجب أن نصل الى
وحدات لا تنقسم . وهذه الوحدات التي لا تنقسم تسمى الذرات ، ولهذا
فان الذرات هي المكونات النهائية للمادة . انها لا متناهية في العدد وهي
من الصغر بحيث يصعب ادراكها بالحواس . لقد افترض امبيدوكليس وجود
اربعة انواع من المادة ولكن لا نجد الا نوعا واحدا عند الذريين ، فالذرات

كلها مكونة بالضبط من نوع المادة نفسه . ومع وجود بعض الاستثناءات وهو ما سوف أذكره بعد قليل فإن الذرات لا كيف لها ، أن السخرات لا صفات لها بالرة ، والفروق بينها هي مجرد فروق في الكم . أنها تختلف في الحجم لبعضها أكبر وبعضها أصغر . وهي تختلف كذلك في الشكل . ولما كانت الجزئيات القصوى النهائية للأشياء لا صفات لها فإن الصفات الفعلية للأشياء يجب أن ترجع إلى ترتيب الذرات ووضعها . وهذا هو التطور المنطقي للنزعة الآلية عند أمبيدوكليس .

لقد ذكرت أن الذرات لا صفات لها . وعلى أية حال كان يجب الإقرار بأن لها صفة الصلابة أو عدم الفناء حيث أنها تعرف بأنها وجود لا ينقسم . زيادة على ذلك هناك تساؤل عما إذا كانت ذرات ديمقريطس وليوقيبوس لها ثقل أم ما إذا كان ثقل الأشياء يجب تفسيره — مثل الصفات الأخرى — بوضع الذرات وحركتها . وليس هناك شك في أن الإبيقوريين في عصر متأخر رأوا أن السخرات لها ثقل . لقد اعتنق الإبيقوريون النزعة الذرية عند ديمقريطس وليوقيبوس مع تعديلات طفيفة وجعلوها أساس تعاليمهم . لقد نسبوا الثقل للذرات والتساؤل الوحيد هو ما إذا كان هذا التعديل قد أدخله الإبيقوريون أم ما إذا كان هذا التعديل جزءا في المذهب الأصلي عند ديمقريطس وليوقيبوس .

والذرات مترابطة وتنفصل عن بعضها ولهذا يجب أن تنفصل بشيء وهذا الشيء لا يمكن إلا أن يكون المكان الخالي . زيادة على ذلك ، لما كانت كل سيورة وكل كيف للأشياء يتم تفسيرها بخلط الذرات وبعملها ولما كان هذا يتضمن حركة الذرات لانه يجب أيضا افتراض وجود المكان الخالي فلا شيء يمكن أن يتحرك إلا لو كان له مكان خال يتحرك فيه . ومن ثم فهناك حقيقتان مطلقتان : الذرات والمكان الخالي ، وهذا يقابل الوجود واللاوجود عند الإيليين . ولكن بينما ينكر الإيليون أية حقيقة للوجود يؤكد الذريون أن اللاوجود أو المكان الخالي حقيقي شأن الوجود . أن اللاوجود موجود أيضا . يقول ديمقريطس : « الوجود

ليس فيه شيء يجعله حقيقيا أكثر من عدمه » . ولما كانت الذرات بلا كيف فانها لا تختلف عن المكان الحالى الا فى انها (ممتلئة) ، ومن ثم غاب الذرات والخلاء يسميان ايضا : (الملاء) و (الخواء) .

والان كيف تحدث حركة الذرات ؟ لما كانت كل مسيرورة ترجع الى انفصال الذرات وتجميعها فان المطلوب هو قوة بحركة ، لما هي هذه القوة المحركة ؟ انها تتوقف على مسألة ما اذا كان للذرات ثقل . اذا افترضنا أن لها ثقلا اذن فسوف يوضح اصل العالم وحركة الذرات وفى مذهب الابيقوريين نجد أن الحركة الاصلية للذرات انما ترجع الى ثقلها الذى يجعلها تسقط دوما عبر المكان اللاتناهى . وبطبيعة الحال ليس لدى الذريين أية أفكار حقيقية من الجاذبية كما أنهم لم يفهموا أنه لا يوجد فوق وتحت مطلقان ، أن الذرات الكبيرة اقل من الأصغر . والمادة التى تتكون منها هي نفسها دائما ، لهذا فان وزنها هو نفسه ، أن وزنها متناسب مع حجمها واذا كانت هناك ذرة ضعف ذرة أخرى فى الحجم فانها ستكون ضعفها أيضا فى الثقل . ومن ثم ارتكب الذريون خطأ فانها بافتراسهم أن الأشياء الاثقل تسقط فى الفراغ أسرع من الأشياء الخفيفة . انها من الناحية الفعلية بنفس السرعة . ولكن عند الذريين الذرات الاثقل الساقطة أسرع تصدم الاخف وتندفعها الى جانب والى أعلى ، ومن هذا التصادم العام للذرات تتكون دوامة تتجمع فيها الذرات المتشابهة ، ومن تجمع الذرات تخلق العوالم . ولما كان المكان لا متناهيا والذرات تتساقط دائما ، فلا بد أن تنشأ عوالم لا نهاية لها حيث يعد عالما واحدا منها . وعندما تتفرق ثانية الذرات المتجمعة فان هذا العالم الخاص سيكف عن الوجود ، ولكن كل هذا يتوقف على نظرية أن الذرات لها ثقل . وعلى أية حال فان ثقل الذرات حسب رأى الاستاذ بيرنت هو إضافة متأخرة قال بها الابيقوريون . لماذا كان الامر كذلك فانهم من الصعب للمعاية تبين تفسير الذريين الاول ليوقيبوسوس وديمقريطس للحركة الاصلية . لما هي قوتها المتحركة لماذا لم تكن الثقل ؟ لماذا كانت الذرات بلا ثقل فان الحركة الاصلية لا يمكن أن تكون مستوطا . يقول الاستاذ بيرنت : « من الاسلم القول انها ببساطة حركة غامضة

على هذا النحو وذلك « (١) . وربما كان هذا (أسلم) شيء نقوله لانه لايعنى شيئا بصفة خاصة . ان الحركة نفسها لايمكن ان تكون غامضة ، فان افكارنا عن الحركة هي وحدها الغامضة . لماذا كانت هذه النظرية سليمة اخن لكل ما يمكن ان نقوله ان الذين ليس لديهم حل محدد لمشكلة اصل الحركة وطبيعة القوة المحركة . وواضح انهم لا يرون ضرورة للتفسير وهذا لا يشبه موقف امبيدوكليس الذي رأى من قبل ضرورة حل المشكلة وامطاء حل محدد وان كان غير مقنع بنظرية من الصعب والكرامية . وهذه الملاحظة تنطبق على ديمتريطس ان لم تنطبق على ليوقيبوس .

ولقد تحدث الذين ايضا على ان الحركة كلها واقعة تحت تأثير قوة « الضرورية » . لقد كان انكساجوراس يعلم في هذه العقيدة ان حركة الاشياء كلها راجعة الى عقل عالمي . ولقد وضع ديمتريطس مقابل هذا بصراحة مذهب الضرورة ، لا يوجد عقل في العالم ، بل بالعكس ان كل الظواهر وكل صيرورة تتحدد تباعا بالعلل الالية المبياء . وفي هذا الصدد ثلثا بين الذين معضلة ضد الالهة الشعبين والذين الشعبى . ويسر ديمتريطس الايمان بالالهة بأنه يرجع الى الخوف من الظواهر الارضية والفلكية مثل البراكين والزلازل والكواكب والشهب . ولكن ديمتريطس يؤمن بأشياء لا تلمس مع هذا فهو يؤمن بأن الهواء مسكون بأناس يشبهون الناس لكنهم اكبر ولهم حياة اطول ويسر الايمان بالالهة بأنه يرجع الى اسقاط من هذه الصور لانفسها مكونة من ذرات تنطبع على حواس الانسان وتنتج افكار الالهة .

والانواع المختلفة للمادة يجب تفسيرها في اية نظرية ذرية بشكل الذرات وحجبها ووضعها التي تتألف منها ، وهكذا نجد أن الذريين يذهبون الى أن النار مؤلفة من ذرات نامعة ومستديرة . والنفس تتكون

(١) بيرنت : الفلسفة اليونانية المبكرة ، الفصل التاسع ، الفقرة

أيضا من ذرات ناعمة ومستديرة وهى نار استثنائية غريذة نفيسة
ومشذبه . وعند الوفاة تتناثر ذرات النفس ومن ثم غلا موضع بالطبع
لحياة أخرى ولقد قدم ديمقريطس أيضا نظرية عن الادراك الحسى بها
تسقط الاشياء صوراً لنفسها مؤلفة من الذرات ، وهذه الصور تصطدم
بالحواس والذرات المتشابهة تدرك بالشميه . ويكون الفكر صادقا عندما
تكون النفس متعادلة فى الحرارة والصفات الحسية للاشياء مثل
الرائحة والذوق واللون لا توجد فى الاشياء ذاتها بل هى تعبر بحسب
من الحالة التى بها تؤثر فى هواسنا ومن ثم فهم نسبية بالنسبة لنا .
ولقد وصل أينا عدد من القواعد الاخلاقية التى قال بها ديمقريطس
ولكنها لا تقوم بأية حال على النظرية الذرية ولا يمكن استخلاصها
منها ، ومن ثم فليس لديهم أساس علمى بل هى اقوال مثائرة تمثل حكمة
ديمقريطس وخبرته الدنيوية . وتبدو فكرته الرئيسية متمثلة فى القول
ان على الانسان أن يستمتع بنفسه قدر المستطاع والا يضايق الانسان
نفسه كثيرا . وعلى أية حال لا يجب تفسير هذا بأية طريقة منحطة أو
حسية ، بل بالعكس ، فان ديمقريطس يقول أن سعادة الانسان لا تتوقف
على الممتلكات المادية بل على حالة النفس . ولقد أثنى على الانسان
والشعور بالمرح وهذا يحقق على نحو رائع — كما يعتقد — بالاعمال
والبساطة .

الفصل الثامن

انكساجوراس

ولد انكساجوراس في كلارومينيا في آسيا الصغرى حوالي ٥٠٠ ق . م . وهو من أسرة نبيلة ويملك ثروة طائلة وقد أهل أملاكه سمياً من أجل المعرفة وسمياً من أجل العلم والفلسفة . ولقد ترك موطنه كلارومينيا واستقر في أثينا . ونحن لم نسمع من قبل أى شيء عن أثينا في تاريخ الفلسفة اليونانية . واقد كان انكساجوراس هو الذى نقل الفلسفة الى أثينا وأصبحت منذ أيامه المركز الرئيسى للفكر اليونانى . وفى أثينا اتصل انكساجوراس بكل المشهورين في عصره وكان صديقاً حميماً لبركليز السياسى وأبوريديس الشاعر . غير أن صداقته لبركليز كلفته غالياً فلقد كان هناك قطاع سياسى قوى معارض لبركليز وبقدر ما نعرف فإن انكساجوراس لم يخرط في السياسة لكنه كان صديقاً للسياسى بركليز وكان هذا كافياً . وقد صمم أعداء بركليز على تلقيح انكساجوراس درسا ومن ثم وجهت اليه تهمة الإلحاد والتجديف وتفاصيل الاتهام هى أن انكساجوراس قال أن الشمس هى حجر ملتهب أحمر وأن القمر مصنوع من الأرض . وكان هذا خطأ بهذا بالضبط هو ما قاله انكساجوراس بالفعل من الشمس والقمر . غير أن اليونانيين اعتبروا الأجرام السماوية آلهة ، وحتى الملائون وأرسطو اعتقدوا أن النجوم كائنات إلهية وأن اعتبار الشمس حجراً ملتهباً أحمر والقول أن القمر مصنوع من الأرض كان لهذا تجديفاً ضد الأفكار اليونانية . ولقد وجهت التهمة لانكساجوراس وحوكم وأدين . وتفاصيل المحاكمة وما تلاها ليست معروفة على وجه الدقة . ولكن يبدو أن انكساجوراس هرب بمساعدة بركليز على الأرجح ومن أثينا رجع الى مسقط رأسه في آسيا الصغرى . وقد استقر في

لامباسكوس ومات هناك وهو في الثانية والسبعين من عمره . ولقد كان مؤلف بحث دون غيه أفكاره الفلسفية وكان هذا البحث معروفا للنفاية في زمن سقراط ولكن لم تبق منه سوى شذرات الآن .

وأساس فلسفته انكساجوراس هو نفس أساس فلسفته امبيدوكليس والذريين . ولقد أنكر وجود أية ~~مستقلة~~ ضرورة مطلقة بالمعنى الدقيق لانتقال وتحول الوجود الى الالوجود واللاوجود الى الوجود . أن المادة غير مخلوقة ولا تستنفذ والضرورة يجب أن تعد بخلط وتخليل أجزائها المركبة . وبدأ انكساجوراس نفسه وارد بوضوح شديد في شذرة من بحثه وصلت إلينا . يقول : « أن اليونانيين يفترضون خطأ وجود صدور وجمار لأنه ما من شيء يصدر وما من شيء يدمر . لكل شيء خليط وغير خليط من الأشياء السابقة الوجود ومن ثم فإن الأصوب أن نسمي إحدى العليتين التركيب والعملية الأخرى التفكيك » .

لقد افترض الذريون أن المكونات القصوى للأشياء هي الذرات المركبة من نفس نوع المادة . وآمن امبيدوكليس بأربعة أنواع من المادة قصوى ونهائية . وانكساجوراس لا يوافق على كلا الرأيين ، فعنده أن الأنواع المخططة للمادة نهائية وقصوى أي أن أشياء مثل الذهب والعظم والشعر والقراب والماء والخشب الخ هي أنواع نهائية للمادة لا تصدر من أي شيء آخر ولا تتحول من مادة الى أخرى . وهو أيضا لا يتفق مع تصور الذريين أن المادة إذا انقسمت غائلا سنفصل الى جزيئات قصوى لا تنقسم . وانكساجوراس يعتقد أن المادة يمكن أن تنقسم الى ما لا نهاية . وفي البداية كل أنواع المادة هذه كانت مخططة معا في كتلة سديمية . وهذه الكتلة تمتد الى ما لا نهاية عبر المكان والأنواع المختلفة للمادة تخطط وتتخذ كل منها في الأخرى . وسيروية تشكيل العالم تحدث من جراء عدم تخطيط ما هو مخطط لجميع أنواع المادة وتجميع المادة المتشابهة مع المادة المتشابهة . وهكذا فإن جزيئات الذهب تفصل من الكتلة السديمية وتجمع معا وتكون الذهب ، وجزيئات الخشب تتجمع وتكون الخشب وهكذا دواليك . ولكن لما كانت المادة تنقسم الى ما لا

نهاية والخليط الاصلى للعناصر كاملا فانها مختلطة بقدر لا متناه . لهذا فان عملية عدم الخلط تستغرق زمنا لا متناهيا وهى قائمة الان وسوف تستمر دائما . وحتى فى انقضى العناصر لايزال هناك قدر من الخليط من جزيئيات الانواع الاخرى للمادة .

وبالنسبة لامبيدوكليس والذريين هناك حاجة لقوة محرّكة لتفسير العملية الداعية الخاصة بفصل الخليط . لها هى هذه القوة فى فلسفة انكساجوراس ؟ حتى هذه اللحظة لا ترقى فلسفة انكساجوراس من الفلسفات السابقة عند امبيدوكليس والذريين بل بالعكس ، من ناهية الوضوح والتماكك المنطقى تاتى فى مرتبة ادنى من تلك الفلسفات . ولكن هنا بصدد مسألة القوة المحركة يصبح انكساجوراس لأول مرة اصيلا ويدخل مبدأ خاصا به وهو مبدأ يعد جديدا تماما فى الفلسفة . لقد اعتبر امبيدوكليس القوة المحركة هى الحب والكراهية وهما خيالان وغامضان من جهة لكنهما ماديان من جهة اخرى . والقوى عند الذريين هى ايضا مادية تماما ، غير أن انكساجوراس يتصور القوة المحركة على انها قوة غير فيزيائية وغير جسمانية كلية انها تسمى العقل الكلى ، والعقل الكلى هو الذى ينتج الحركة فى الاشياء التى تتسبب فى تشكيل العالم . لها هو الذى انقضى بانكساجوراس الى مذهب العقل المدبر للعالم ؟ يبدو انه كان مأخوذا بها فى العالم من تصنيف ونظام وجمال وتنظيم . وهذه الاشياء — كما يعتقد — لا يمكن أن تكون من جراء القوى العمياء ، والعالم هو عالم محكوم على نحو عقلانى فهو يتحرك نحو غايات محددة ، والطبيعة تظهر أمثلة عديدة على تكيف الوسيلة للغاية ، فيبدو أن هناك خطة وغرضا فى العالم . لقد افترض الذريون أنه لا يوجد شئ سوى المادة والقوة المادية فكيف يمكن للتصميم والنظام والغايات والجمال أن تحدث من جراء قوى عمياء تؤثر فى المادة السدسبية ؟ أن القوى العمياء التى تعمل على أساس من الفوضى السدسبية انما تنفض الى الحركة والتغير لكن التغير سيكون بلا معنى وبلا غرض وهى لن تقدم كونا منظما تنظيما عقلانيا والفوضى انما ستعقبها فوضى الى مالا نهاية . وما يمكن أن يقدم القانون والنظام هو العقل وحده ومن ثم لميلاد من عقل كلى يدبر العالم .

فما هي خاصية هذا العقل الكلى في رأى انكساجوراس ؟ هل العقل في المقام الاول يجرى تصويره على انه لا مادي ولا جسمانى كلية ؟ ان ارسطو الذى كان في موضع يسمح له بمعرفة المزيد من المسألة على نحو أفضل من أى دارس معاصر أدرج في نقده بوضوح أن العقل عند انكساجوراس هو مبدأ غير جسمانى وضعه في هذا غالبية خيرة الكتاب المحدثين مثل زيلر وأدريمان . غير أن الرأى المقابل قد ذكره جروت على سبيل المثال وبعده من المعاصرين الأستاذ بيرنت الذى اعتقد أن انكساجوراس يتصور العقل الكلى على أنه قوة مادية وفيزيائية (١) ، ولما كانت هذه المسألة ذات أهمية كبرى فأننى سأدرج الحجج الرئيسية التى أسس عليها الأستاذ بيرنت دعواه . أولا لقد وصف انكساجوراس العقل بأنه « أتق الأشياء وأفعالها » كما قال أيضا انه « غير مختلط » وأنه لا يحتوى فيه أى خليط من أى شيء بجانب ذاته ، ويقول الأستاذ بيرنت أن كلمات مثل « دقيق » و « غير مختلط » ستكون بلا معنى إذا أربطت ببدا غير جسمانى للأشياء المادية وهذا هو الذى يمكن أن توصف بأنها دقيقة ونتية وغير مختلطة . ثانيا ، يرى الأستاذ بيرنت أن من المؤكد أن العقل الكلى يشغل مكانا لأن انكساجوراس يتحدث عن نفسه الأكبر والأصغر ، والأكبر والأصغر هما علاقتان مكانيتان ، ومن ثم فإن العقل يشغل حيزا وما يشغل حيزا مادي . غير أن هذه الحجج ليست حججا حاسمة . فاولا بالنسبة لاستخدام كلمتي « دقيق » و « غير مختلط » من الحق أن هذين التعبيرين إنما يدلان على صفات فيزيائية أساسا . ولكن كما أشرت في الفصل الأول تكاد تكون كل الكلمات التى تسمى إلى أن تعبر بها عن الأفكار اللامادية أن تكون لها دلالة فيزيائية أصلا . فإذا اعتبر انكساجوراس ماديا لأنه يصف العقل بأنه دقيق فإنا نجزم في حق المادية إذا افترضنا أن تفكير أفلاطون « ثوراني » أو أن عقل ارسطو « واضح » . والحقبة هي أن كل الفلسفة تعمل في ظل صعوبة التعبير عن التفكير غير الحسى بلغة صدرت بهدف التعبير عن الأفكار الحسية . ولا توجد فلسفة في العالم حتى يومنا هذا لا نجد فيها تعبيرات قائمة على العلاقات الفيزيائية للتعبير عن أفكار غير فيزيائية

بالمرة . اذن بالنسبة للعقل الكلى الذى يشغل مكانا غائنه ليس صحيحا ان الاكبر والاصغر هما بالضرورة علاقتان مكانيتان ، فهما ايضا علاقتان كيميئتان فى الدرجة غائنى اقول ان عقلية افلاطون اكبر من عقلية كالياس فهل اسمى ماديا ؟ هل يعنى هذا ان عقلية افلاطون تشغل حيزا اكبر من عقلية كالياس ؟ ومن المؤكد ان انكساجوراس يستخدم الكلمات بهذه الطريقة . يقول : « العقل الكلى كله سواء الاكبر منه والاصغر » . انه يعنى ان العقل المكون للمالم (الاكبر) متماثل فى الطبع مع عقل الانسان (الاصغر) . وعند انكساجوراس هناك عقل واحد يثبت فى كل الكائنات الحية الانسان والحيوان بل وحتى النباتات . وهذه المراتب المختلفة للوجودات يثبت فيها العقل نفسه ولكن بدرجات مختلفة حيث ان النسبة اكبر عند الانسان . لكن هذا لا يعنى ان العقل فى الانسان يشغل مساحة اكبر من المساحة التى يشغلها فى النبات . ولكن حتى لو تصور انكساجوراس العقل على انه يشغل حيزا بالفعل غائنه لا يقررب على هذا ان يعتبره ماديا . ان مذهب عدم مكانية العقل هو مذهب حديث لم يتطور بالكامل حتى زمن ديكارت . والقول ان انكساجوراس لم يدرك ان العقل غير مكانى هو القول انه عاش قبل زمن ديكارت . بما لاشك فيه انه سيقرب على هذا ان عدم مادية العقل انما هو مسألة يتصورها انكساجوراس بشكل غامض ودون تمايز وان التناقض بين المادة والعقل ليس حادا عنده كما هو الشأن عندهنا . غير ان التناقض لايزال مدركا ومن ثم من الصواب القول ان عقل انكساجوراس هو مبدأ غير مادى . والنقطة المحورية فى ادراج العقل فى فلسفة انكساجوراس هى انه لا يستطيع ان يفسر تصميم العالم ونظامه على اساس فيزيالى خالص .

والخاصية التالية للعقل الكلى هى النظر اليه على انه اساس الحركة . وانكساجوراس لانه لا يستطيع ان يفسر الحركة العرضية بشكل آخر ادراج العقل فى مذهبه المادى ان العقل يلعب دور القوة المحركة التى تفسر العملية العالية الخاصة بفصل الخليط . ولما كان العقل هو اساس الحركة غائنه هو نفسه غير متحرك لانه لو كانت فيه اية حركة فان علينا ان نبحث من هذه الحركة فى شىء آخر خارجه . ان ذلك الذى هو علة الحركة كلها لايمكن هو نفسه ان يتحرك . والخاصية

الثالثة للعقل هي أنه نقي تماما وغير مختلط بأي شيء آخر . أنه يعيش بمعزل وبذاته في ذاته ولذاته . وهو عكس المادة غير مركب وهو بسيط ، وهذا ما يعطيه هيئته وقوته الكاملة على كل شيء بسبب عدم وجود خليط من المادة فيه تحده وتعوق أوجه نشاطه ونحن المعاصرين انما يعن لنا أن نتساءل عما اذا كان العقل شخصا . هل هو — مثلا — موجود شخصي مثل اله المسيحيين ؟ هنا سؤال يكاد يكون مستحيلا أن نجيب عنه ، ومن المؤكد أن انكساجوراس لم يجعته . يرى زيلر أن اليونانيين لديهم مفهوم غير كامل وغير متطور من الشخصية . وحتى عند افلاطون نجد الصومية نفسها . والتناقض بين الله ككائن شخصي وككائن غير شخصي هو فكرة حديثة تماما وما من يوناني بحث المسألة .

فاذا وصلنا الآن الى مسألة نشاط العقل ووظيفته في فلسفة انكساجوراس لمعتنا أن نلاحظ أنه بشكل للعالم وأنه ليس عقلا خالقا للعالم أن العقل والمادة يوجدان جنباً لجنب منذ الأزل . أن العقل لم يخلق المادة وكل ما هنا لك أنه ينظمه . يقول انكساجوراس : « أن الأشياء جميعا كانت معا متعددة بشكل لا متناه وقليلة بشكل لا متناه ، ثم جاء العقل وبث فيها النظام » . وفي هذا القول يبدى انكساجوراس حسا منطقيا قويا . لقد أقام فكرته عن وجود العقل على أساس التصميم الذي يظهر نفسه في العالم . وفي الأزمئة الحديثة فإن وجود التصميم في العالم أصبح هو أساس الجدل حول وجود الله ، وهذا ما يعرف بالحجة الغائية . . الغائية تعنى الراى القائل أن الأشياء تستهدف غايات محددة . ورؤية العقل على أنه يحدث تصميمها في العالم هي رؤية العالم من الزاوية الغائية . والحجة الغائية على وجود الله تؤكد أنه لما كانت هناك بديهية بشأن الفرض في الطبيعة فإن هذا لابد أن يرجع الى علة عقلية . ولكن الغائية في ذاتها لا يمكن أن تكون أساس جدل بشأن وجود عقل خالق للعالم بل بحسب بشأن وجود عقل مصمم للعالم . فاذا وجدت في الصحراء بقايا مدن ومعابد قديمة فانت مخول أن تستخلص منها أنه وجد عقل صمم هذه المدن والمباني ونظم المادة بهذه الطريقة الفرضية لكنك غير مخول أن تستخلص أن

العقل الذى صمم المدن قد خلق أيضا المادة التى صنعت منها .
وانكساجوراس بهذا الصدد على حق ، الغائية ليست دليلا على عقل
خالق للعالم وادأ اردنا ان نبرهن على هذا فعملنا ان نلجا الى خطوط
اخرى فى الاستدلال العقلى .

فى البداية — اذن — كان هناك خليط سديمى من الانواع المختلفة
للمادة ، والعقل ادخل دوامة فى نقطة فى وسط هذه الكتلة ، وقد انتشرت
هذه الدوامة نحو الخارج فى كتلة المادة مثل الدوائر المتسببة من سقوط
حجر فى الماء . مع هذه الدوامة تستمر للأبد وهى تجتذب دوما المزيد من
المادة من الكتلة اللابتهاية الى ذاتها . ولهذا فان الحركة لا تصوق
أبدا ، وهى تتسبب فى ان تجعل الانواع المتشابهة من المادة تنجذب الى
التشبيه فالذهب ينجذب الى الذهب والخشب ينجذب الى الخشب والماء
ينجذب الى الماء وهكذا دواليك ويجب ان نلاحظ ان عمل العقل الكلى
قاصر على الحركة الاولى ، انه لا يؤثر الا فى النقطة المحورية وكل حركة
تالية تحدث بسبب الدوامة نفسها التى تجتذب المزيد من المادة المحيطة
الى ذاتها . وفى الاول تنفصل الجزئيات الدافلة والجالفة والخفيفة وهذه
تكون الاثير أو الهواء العلوى ، ثم تاتى الجزئيات الباردة والرطبة
والكثيفة التى تكون الهواء السفلى . والدوران يحمل الهواء السفلى
نحو المركز ومن هذا تتكون الارض ، وهى — كما تصورها انكسائس —
قرص مسطح محبوس على الهواء ، والاجرام السماوية تتكون من كتل
من الحجارة تمزقت من الارض بقوة دورانها ولما كانت مغدومة للخارج
فانها تصبح باطمة من خلال سرعة حركتها ويتكون القمر من الارض
ويعكس نور الشمس . وهكذا كان انكساجوراس اول من ادرج السبب
الحقيقى لنور القمر . وكان أيضا اول من اكتشف النظرية الحقيقية من
الكسوف والخسوف فقد قال ان كسوف الشمس يرجع الى توسط
القمر بين الشمس والارض وان خسوف القمر يأتى من وقوع ظل الارض
على القمر . وقد آمن بوجود عوالم أخرى بجانب عالمنا وهذه العوالم لها
شموسها واقمارها وهذه العوالم أهلة بالسكان . والشمس فى رأى
انكساجوراس كبيرة للغاية وأصل الحياة على الارض يرجع الى جراثيم
توجد فى الجو يحملها الى الارض ماء المطر ثم تتكاثر . ونظرية

انكساجوراس في الادراك الحسى عكس نظريات امبيدوكليس والذريين ،
فالادراك الحسى يتم بان تلقى المادة غير المتشابهة مع المادة غير
المتشابهة .

وترجع أهمية انكساجوراس في تاريخ الفلسفة الى نظرية العقل
عقلد كانت هذه هي المرة الاولى التى تتم فيها تفرقة محددة بين الجسمانى
واللاجسمانى لقد كان انكساجوراس آخر فيلسوف في المرحلة الاولى من
الفلسفة اليونانية . ولقد سبق أن ابديت ملاحظة في الفصل الثانى ان
هذه المرحلة الاولى تتميز بان العقل اليونانى فيها لا يتطلع الا الى العالم
الخارجى ، فهو تحاول أن تفسر مميزات الطبيعة ، ولم تتعلم بعد
التطلع الى ذاتها . غير أن التحول الى الدراسة الاستبطانية للعقل
نجدها في العقل منذ انكساجوراس . لقد برز العقل الان الى مقدمة
الصورة كمسئلة فلسفية وان ايجلد (العقل في كل الاشياء وفى الفلسفة
وفى الفرد وفى الطبيعة الخارجية هو ما يحيز المرحلة الثانية في الفلسفة
اليونانية . وصياغة التناقض بين العقل والمادة هي أهم انجاز
لانكساجوراس .

ثانيا ، لقد كان انكساجوراس هو أول من ادخل فكرة الغائية الى
الفلسفة . لقد شكل مذهب الذريين الاستكمال المنطقى لنظرية العالم
الميكانيكية ، وهذه النظرية تفسر الاشياء جميعا بالمصلل لكن العلية —
كما رأينا — لا تفسر شيئا أن الالية في العالم تبين لنا الوسيلة التى تظهر
بها الاحداث لكنها لا تفسر لماذا تظهر أصلا ، وهذا لا يمكن تفسيره الا
بإظهار (الغرض العقلى) بالنسبة للاشياء بإظهار العملية كلها كوسيلة
نحو غايات عقلية . أن التطلع الى بداية (علة) الاشياء لتفسيرها هو
نظرية الالية أما التطلع الى غاياتها لتفسيرها فهو الغائية . لقد كان
انكساجوراس أول من تبين هذا بعناية ولهذا اتى عليه أرسطو وجعله
على عكس أصحاب النزعة الالية ليوقيبوس وديمقريطس ويقول أن
انكساجوراس يشبه « رجلا رزينا وسط معتوهين » . والمبدأ الجديد
الذى ادرجه في الفلسفة قد تطور وشكل الفكرة المحورية عند افلاطون
وأرسطو . أن ادراك التناقض التوائم : العقل والمادة ، الالية والغائية،
هو ما يشكل عظمة انكساجوراس .

ولكن هنا بالذات ، في تطور هاتين المكونتين ، تظهر اشكال قصور مذهب . أولا لقد فصل الماده عن العقل لدرجة ان فلسفته تنتهي الى ثنائية تامة . لقد افترض ان العقل والمادة موجودان منذ البداية جنباً الى جنب كبديين مطلقين اصليين . وان المادية الواحدية يمكنها ان تستخلص العقل من المادة والثانية الواحدية يمكنها ان تستخلص الماده من العقل لكن انكساجوراسي لا يقوم باى من هذين العملين ، فكل منهما متروك في نظريته كسر اقصى بلا تفسير ، لهذا فان فلسفته ثنائية لا تصالح فيها .

ثانياً ، ان هاتيه استعالت في النهاية الى مجرد نظرية جديدة في الالية للدافع الوحيد الذى حله على اراج العقل في العالم هو انه لا يستطيع ان يفسر اصل الحركة على نحو آخر . ان الحركة الاولى للاشياء وحدها اى تكوين الدوامه هو الذى يفسره بالعقل ، اما العملية التالية كلها غيتم تفسيرها بفعل الدوامه نفسها التى تجذب الماده المحيطة اليها . وهكذا فان العقل ليس سوى قطعة اخرى من الالية تقاصر على الدافع الاول للحركة . لقد اعتبر العقل ببساطة هو الطة الاولى ومن ثم فان هذه هى الخاصية المميزة لكل النزعة الالية اى العودة الى العقل الاولى الى البداية بل النظر الى غاية الاشياء لتفسيرها . ولقد وضع أرسطو المسألة وضعا رائعا كما هي عادته بقوله: «لقد استخدم انكساجوراس العقل كعملة آلية ليحسب تشكيل العالم وعندما يكون في حالة حيرة في تفسير أى شيء لماذا يكون بالضرورة هكذا فانه يرجع الامر الى القوة . لكنه في الحالات الأخرى يجعل عملة الاشياء أى شيء في أداء العقل » (١)

الفصل التاسع

السومسطائيون

تختتم الفترة الاولى من الفلسفة اليونانية بأنكساجوراس . ولقد قدم مذهبه القائل بوجود عقل يدبر العالم مبدا جديدا في الفلسفة ، وهو مبدا التناقض بين المادة الجسمية والعقل غير الجسماني وبهذا نجد المبدأ الضمني وهو التناقض بين الطبيعة والإنسان . فلذا كانت المشكلة المطروحة في المرحلة الاولى من الفلسفة هي أصل العالم وتفسير الوجود وصيرورة الطبيعة لان المرحلة الثانية للفلسفة تبدأ بالسومسطائيين بطرح مشكلة وضع الإنسان في الكون . لقد كانت آراء الفلاسفة الاول في كليتها كونية أما آراء السومسطائيين فهي انسانية تماما . وفي أواخر هذه المرحلة الثانية يتجمع هذان الخطان الفكران ويخصب كل منهما الآخر . ومشكلة العقل ومشكلة الطبيعة تصبحان عاملين في المذاهب الكبرى الكلية الشاملة عند افلاطون وأرسطو .

ولن نتكهن من فهم أوجه نشاط وتماثل السومسطائيين من غير وجود الملم إلى حد ما بالظروف الدينية والسياسية والاجتماعية في هذه الفترة . فبعد صراعات طويلة بين الشعب والنبلاء أصبحت الديمقراطية هي المنتصرة . غير أن الديمقراطية في اليونان لا تعنى ما نقصده بهذه الكلمة الآن . أن الديمقراطية لا تعنى المؤسسات النيابية البرلمانية والحكومات التي تتشكل من الشعب من خلال النواب المنتخبين ، لملم تكن اليونان القديمة أمة واحدة تحت حكم واحد ، وكل مدينة بل تكاد تكون كل قرية دولة مستقلة لا تحكمها سوى قوانينها . وبعض هذه الدول كانت صغيرة حتى أنها كانت لا تضم سوى حفنة من المواطنين وكلها كانت صغيرة حتى أن كل المواطنين يمكن أن يلتقوا جميعا في مكان واحد وهم يقومون شخصيا بتنفيذ القوانين والاشغال العامة ، ولم تكن هناك ضرورة للتبثيل النيابي ، وبالتالي لمضى اليونان كل مواطن هو

نفسه مرسى ومشرع . وفى هذه الظروف كان شعور الانحياز يسارز للغاية والناس ينسبون مصالح الدولة من أجل مصالح الحزب وينتهى هذا بالناس بسياس مصالح حزبهم لصالح مصالحهم الخاصة . وأصبح الطمع والطموح والاعتصاب والانانية والذاتية المطلقة والهوى الجموح هي النغيمات السائدة في الحياة السياسية في تلك الفترة . وانهيار الدين سار جنباً الى جنب مع نهضة الديمقراطية والايان بالالهة يكاد يكون موضع الشك ، وهذا يرجع في جانب منه الى الانتعاش الخلقى للدين اليونانى نفسه . وإن أى فعل مهما يكن غامضاً أو مشيناً يمكن تبريره بأثلة من الالهة انفسها كما يحكى الشعراء وكتاب اساطير اليونان . غير أن انهيار الدين يرجع في جانبه الاكبر الى تقدم العلم والفلسفة الذى نبهته في هذه المحاضرات . والاتجاه الكلى لتلك الفلسفة هو استخلاص العلل الطبيعية لما ينسب حتى آنذاك لعمل القوى الالهية وليس لهذا الا تأثير مقوض على الايمان . ويكاد يكون الفلاسفة جميعاً معادين لدين الشعب اما سراً عند البعض أو جهرة عند الغالبية . ولقد بدا الهجوم اكريلومان ، وواصل هيرقليطس الهجوم وحاول ديمقريطس اخسراً أن يفسر الايمان بالالهة على انه جراء الخوف من الظواهر الارضية والفلكية وما من انسان متعلم أصبح يؤمن بالالوهية والاعاجيب والمعجزات . وخفيت على الشعب اليونانى موجة من العقلانية والشكية . وأصبح العصر عصر التفكير السلبى والنقدى والهائم . لقد قوضت الديمقراطية مؤسسات الدولة الارستقراطية القديمة وقوض العلم التزمّت الدينى . ومع سقوط هذين العمودين لما هو مؤسس بنهار كل شيء آخر . وحدث نقصد ورفض للاخلاقيات والعادات والسلطة والتقاليد كلها . وما كان بعده آباء اليونان تقياً وورعاً موضع الاحترام والتقدير أصبح اليسوتان المحدثون ينظرون اليه على انه موضوعات مسالحة للسخرية والضحك . وكل قيد من جانب العادة أو القانون أو الاخلاقيات احيط باستيلاء باعتباره قيذاً غير مرغوب فيه على دواعى الانسان الطبيعية . وما يتبقى بعد تنحية هذه الامور هو الشهوة والهوى واردة الفرد الذاتية .

وتعد تعاليم السووسطائيين مجرد انتقال الى القضايا النظرية لهذه الاتجاهات العملية لتلك الفترة . وبعد السووسطائيون أطفال مصرهم ومصرى زمانهم وتعاليمهم الفلسفية هي ببساطة بلورة للدواعى التى تحكم حياة الناس الى مبادئ وقواعد مجردة .

لمن هم السووسطائيون وما هي ماهيتهم ؟ أولا ، لم يكونوا مدرسة للفلاسفة . لا يمكن مقارنتهم — مثلا — بالفيثاغوريين أو الإيليين ، وليس عندهم — كما هو الحادث فى أية مدرسة — أى مذهب للفلسفة يشتركون فيه جميعا ، ولا نجد أيا منهم قد قيد مذهباً للفكر . ليس لديهم شيء مشترك سوى بعض الاتجاهات الفكرية المتككة ، كما لم تكن هناك رابطة شخصية لصيقة تربط أحدهم بالآخرين كما نفهم الوضع بالنسبة للأعضاء فى المدرسة الواحدة . لقد كانوا فئة محترفة لا مدرسة وعلى هذا النحو كانوا متناثرين فى جميع أنحاء اليونان وكانوا يخفون بالانخساف المهنية ولقد كانوا أساتذة ومربين محترفين . ويرجع ظهور السووسطائيين الى الطلب المتزايد على التعليم الشعبى الذى كان مطلبا أصيلا من أجل الاستشارة والمعرفة فى جانب منه ، لكنه كان فى الاغلب رغبة فى تعليم مثل هذه المعرفة المخترعة التى تؤدى الى النجاح الدنيوى والسياسى بصفة خاصة . وهمل انتصار الديمقراطية معه ان الوظائف السياسية متاحة الآن للجماهير والتى كانت محجوبة عنهم . ويمكن لاي انسان ان يرتفع الى ذروة المناصب فى الدولة اذا كان مزودا بالمهارة والقدرة على الخطابة وإثارة مشاعر الدهماء ومصلحتها كلها بالتعليم . ومن ثم ظهرت الحاجة لمثل هذه التربية التى تمكن الانسان العادى من شغل منصب سياسى له . وهذه الحاجة هي التى أخذ السووسطائيون على مانتهم اقتباسها ، فاضلوا يطوعون باليونان من مكان الى آخر ، فالتقوا المحاضرات واتخذوا لهم تلاميذ وفصلوا فى مجادلات وحصلوا مقابل هذه الخدمات على أجور باهظة . لقد كانوا أول من تلقى اجرا على تعليم الحكمة فى اليونان . وليس فى هذا ما يشين فى حد ذاته لكنها لم تكن مادة على وجه الاطلاق . وحكام اليونان لم ينالوا أى أجر اطلاقا على حكمتهم . وسقراط الذى لم يقبل أى أجر بل قدم حكيمته مجانا لكل من أرادها يفخر الى حد ما بأنه مضاد للسووسطائيين فى هذا المجال .

لم يكن السوفسطائيون غلاسنة بالمعنى الفنى فهم لم يتخصصوا فى مشكلات الفلسفة ، وكانت نزعاتهم نزعات عملية تهاها وهم يعلمون 'هى موضوع مهما يكن عندما تكون هناك حاجة شعبية لتعلمه . فمثلا ، اخذ بروتاجوراس على عاتقه ان يبيث فى تلاميذه مبادئ النجاح كسياسى او كموطن خاص . وعلم جورجياس البلاغة والسياسة وعلم برويتقوس النحو والاشتقاق اللغوى وعلم هيبياس الفارسيخ والرياضة والفيزياء . ونتيجة هذا الاتجاه العملى لدى السوفسطائيين لا نسمع أية محاولات بينهم لحل مشكلة اصل الطبيعة او طابع الحقيقة المطلقة . ولقد وصف السوفسطائيون على انهم معلمو فضيلة والوصف صحيح بشرط ان تلهم كلمة الفضيلة بمعناها اليونانى حيث لا تقتصر على الاخلاقيات بحسب . فهى تعنى عند اليونان قدرة الشخص على ان يؤدى بنجاح وظائفه فى الدولة . وهكذا فان وظيفة رجل الآلة ان يعلم الآلة وفضيلة الطبيب هى العناية بالمرضى وفضيلة مدرب الخيول هى القدرة على تربيها . ولقد اخذ السوفسطائيون على عاتقهم ان يديروا الناس على الفضيلة بهذا المعنى لجعلهم مواطنين ناجحين وأعضاء ناجحين فى الدولة .

غير ان المهمة الأكثر شعبية لليونانى ذى المقدرة فى ذلك الوقت هى المهمة السياسية التى تقدم جاذبية للمراكز العليا فى الدولة . ومن أجل هذه المهمة ما هو ضرورى فوق كل شيء هو الفصاحة او اذا كان هذا متعذرا فعلى الأقل الحديث الجاهز . والقدرة على الجدال لمواجهة أية قضية تقار ان لم يكن بالاستدلال القوى بمبالاهام السريع . ومن هنا فان السوفسطائيين يركزون طاقاتهم الى حد كبير على تعلم البلاغة والخطابة وهذا شيء طيب فى حد ذاته . لقد كانوا أول من وجهوا الانتباه الى علم الخطابة الذى يعدون هم مؤسسينه . غير ان خطابتهم لها أيضا جانبها السيئ الذى أصبح فى القسو جانبها الوحيد . فان أهداف السياسيين الشباب الذين تدربوا ليست هى البحث عن الحقيقة من أجل الحقيقة بل مجرد اتباع ما يرغبون فى الاعتقاد فيه . ومن ثم فـ ان السوفسطائيين مثل المحامين لا يعبأون بحقيقة المسألة ، وهم قادرون على تقديم رصيد من الحجج حول أى موضوع او البرهنة على أية قضية وهم يشحنون قدرتهم لكن يجعلوا الأسسوا يسدو هو الأفضل

والبرهنة على أن الاسود هو الابيض. وبعضهم - مثل جورجياس - اكدوا انه ليس ضروريا أن تكون لديهم أية معرفة بموضوع ما لكي يدلوأ باجابات مرضية بشأنه . ولقد اخذ جورجياس على عاتقه بشدة أن يجيب على اى سؤال عن أى موضوع فى التو وعفو خاطر . واستخدم لاجراز هذه الغايات مجرد الشفقة والتلاعب اللفظى . والسومسطائيون بهذه الطريقة سموا الى تحريم خصوصهم ويلبثهم وتشويشهم واذا كان هذا مستحيلا لجأوا الى هزيمتهم بالعمف والنفجة والهاج . وهم يلجؤون أيضا الى التعمية بالتشبيهاات الثرية او المزخرفة والتلاعب بالتراكيب النحوية الشاذة وبالاغفل والجل الانفراتية القاتمة على القناقض الظاهرى وبصفة عامة بكونهم مهرة وبارعين بدلا من أن يكونوا صاندين . وعندما يكون الانسان شاكيا لمانه فى الغالب يتحير بالبراعة والمهارة وبالانفراق وبالحكمة القصيرة الموجزة ولكن عندما يكبر يتعلم الا يعبا بهذه الامور وأن يعتنى أساسا بجوهر وحقيقة ما يقال . ولقد كان اليونانيون شعبا شاكيا ، ولقد احبوا الاقوال البارة وهذا هو ما يهم فى التسامح الذى اسبقوه حتى على أشد عبارات السومسطائيين مبالا .

واقدم سومسطائى معروف هو بروتاجوراس . لقد ولد فى أثينا حوالى ٤٨٠ ق . م . ولقد جاب اليونان واستقر بعض الوقت فى أثينا . وعلى أية حال لقد اتهم فى أثينا بالتحلل والاحاد وهذا يستند الى كتاب ألفه من موضوع الالهة وقد بداه بهذه الكلمات : « اما بالنسبة للالهة فماننى ماجل من القول ما اذا كانت موجودة أم لا » ولقد حرق الكتاب علنا وكان على بروتاجوراس أن يهرب من أثينا لمر الى صقلية لكنه فرق وهو فى طريقه حوالى عام ٤١٠ ق . م .

وبروتاجوراس هو صاحب القول الشهير « الانسان هو معيار كل الاشياء ، معيار ما هو موجود فيكون موجودا ، ومعيار ما ليس بوجود فلا يكون موجودا » . وهذا القول يلخص فى عبارة واحدة تعاليم بروتاجوراس كلها . وفى الحقيقة انه يحتوى على شكل جنينى للفكر الشامل للسومسطائيين . لهذا يحسن أن نفهم تماما ما يعنيه هذا القول . لقد

اتام الفلاسفة اليونانيون الاول تفرقة واضحة بين الحس والفكر ، بين الادراك الحسى والعقل وآمنوا ان الحقيقة انها يكشفها العقل لا الحواس . ولقد كان الايليون هم اول من اكد هذه التفرقة فالحقيقة القصوى للاشياء كما يقولون هى الوجود المحض الذى لا يعرف الا بالعقل ، والحواس هى التى تزغفلنا بظهر الصيرورة . ولقد اكد هيرقليطس بالمثل ان الحقيقة التى هى بالنسبة له قانون الصيرورة معروغة بالفكر وان الحواس هى التى تزغفلنا بظهر الدوام . وهنئ ديمقريطس آمن بأن الوجود الحق اى الخرات المادية هى من الصغر لدرجة ان الحواس لا تستطيع ان تدركها وان العقل وحده هو الذى يعي وجودها . والان ؛ أن تعاليم بروتاجوراس تقوم اساسا على انكار هذه التفرقة والتشويش عليها . فإذا كان علينا أن نتبين هذا فعلينا أولا وقبل كل شيء ان نفهم ان العنصر العقلى كلى والاحساس هو العنصر الجزئى فى الانسان . أولا العقل عنده القدرة على التوصل والاحساس ليست عنده هذه القدرة . ان حواس ومشاهري شخصية بالنسبة لى ولا يمكن نقلها الى الناس الاخرين . فمثلا ، لا يستطيع انسان ان ينقل احساس الحمرة الى انسان عنده حى ألوان لم يسبق له ان جرب احساس اللون الاحمر . لكن الفكرة العقلية يمكن توصيلها الى اى كائن عاقل . والان ؛ فلنأخذ مسألة ما اذا كانت زاويتا قاعدة المثلث المتساوى الساقين . فإذا لجأنا الى شهادة الحواس فانه يمكن لانسان ان يقول ان الزاويتين تبدوان له متساويتين ،ويمكن لانسان آخر ان يقول ان إحدى الزوايا تبدو أكبر من الزاوية الأخرى وهكذا . ولكن اذا لجأنا الى شهادة العقل كما فعل افلاطس لأن فانه يمكن البرهنة على أن الزاويتين متساويتان ولا يكون هناك موضع للانطباعات الشخصية لان العقل هو قانون صادقنا صدقا كليا ومفروضا على الجميع . أن حواس شخصية وخاصة بى وهى لا تقيد أحدا عداى ، وأن انطباعاتى من المثلث ليست قانونا مفروضا على اى انسان سواى . غير أن عقلى انما أشارك به جميع الكائنات العقلية الأخرى ، أنه ليس قانونا لى لحسب ، بل للجميع . أنه عقل متماثل متدى وعند الآخرين ، لهذا فان العقل هو العنصر الكلى والاحساس هو العنصر الجزئى فى الانسان . وهذه التفرقة هى مينها التى يرغبها بروتاجوراس من الناحية العملية . وهو لا يقصد بالانسان البشرية على

الاطلاق ، بل يقصد الانسان الفرد . وهو يقصد بهيكل جميع الاشياء
مقياس حقيقة الاشياء كلها ، أن كل انسان فرد هو مقياس ما هو حقيقى
بالنسبة له ، وليست هناك حقيقة مسوى احساسات وانطباعات كل
انسان . وما يبدو صادقا بالنسبة لى صادق بالنسبة لى ، وما يبدو
صادقا بالنسبة لك صادق بالنسبة لك .

ومادة ما نفرق بين الانطباعات الذاتية والحقيقة الموضوعية .
وكلمتا ذاتى وموضوعى تترددان باستمرار طوال تاريخ الفلسفة ولما كانت
هذه هي المرة الاولى التى استخدم فيها هاتين الكلمتين لسوف افرهما
هنا . فى كل فعل من اعمال التفكير يجب ان يكون هناك مصطلحان
بالضرورة : اثنى انظر الان الى هذا المكتب واكر فى هذا المكتب . هناك
(الانا) التى تفكر وهناك المكتب المفكر فيه ، (انا) فاعل الفكر
والمكتب هو موضوع الفكر . بصفة عامة الفاعل هو الذى يفكر والموضوع
هو ما يجرى التفكير فيه . الذاتى هو ذلك الذى يت الى الفاعل والموضوعى
هو الذى يت الى الموضوع . ومن ثم لان معنى التفرقة بين الانطباعات
الذاتية والحقيقة الموضوعية واضح . ان انطباعى الشخصى قد يكون
أن الأرض مسطحة ولكن الحقيقة هي أنها مستديرة . وعندما أكون
سائرا فى الصحراء فقد أتعرض للسراب وأظن أنه ماء أماى ، هذا هو
انطباعى الذاتى . والحقيقة الموضوعية هي أنه لا يوجد شيء مسوى
الرمل ، ان الحقيقة الموضوعية هي شيء له وجود خاص به ، مستقل عنى
ولا يهم ما أفكر فيه أو ما تفكر فيه أنت ، لا يهم ما أريده أو ما تريده
أنت ، فالحقيقة هي على نحو ما هي عليه ، وعليها أن تتطابق مع
الحقيقة ، والحقيقة لا تتطابق مع اهتماماتنا أو رغباتنا أو انطباعاتنا
الشخصية . أن تعاليم بروتاجوراس ترقى من الناحية العملية الى انكار
هذا . وما نقصده هذه التعاليم هو أنه لا توجد حقيقة موضوعية ، ولا
توجد حقيقة مستقلة عن الذات الفردية . وما يبدو للفرد على أنه حقيقى
هو حقيقى بالنسبة لهذا الفرد . وهكذا لان الحقيقة متطابقة مع
الاحساسات والانطباعات الذاتية .

وانكار التفرقة بين الحقيقة الموضوعية والانطباع الذاتى هو عين انكار التفرقة بين العقل والحس . بالنسبة لحواسى تلوح الارض مسطحة ، وتبدو مسطحة بالنسبة للمعين . ولا اعرف الحقيقة الموضوعية من أن العالم مستدير الا من خلال العقل . لهذا فان العقل هو المعيار الممكن الوحيد للحقيقة الموضوعية . واذا انكرت الجانب الحق للعنصر العقلانى فانه سيقرب ان ستكون ضمنية عاجزة فى ايدى الانطباعات الشخصية المتباينة . والانطباعات المتولدة من الحواسى تختلف عند الناس المختلفين ، فمانسان يرى شيئا ما بشكل ما ويراه آخر بشكل مغاير . لهذا اذا كان ما يبدو لى حقيقيا يكون حقيقيا لى وما يبدو حقيقيا لك يكون حقيقيا لك . واذا كانت انطباعاتنا تختلف فانه سيقرب على هذا ان القضيتين المتناقضتين يجب ان تكونا كلاهما صادقتين . ولقد فهم بروتاجوراس هذا بوضوح ولم يتصل من النتيجة . لقد علم ان جميع الاراء صادقة وان الخطأ مستحيل وأنه مهما تكن القضية المطروحة فانه يمكن دائما معارضتها بقضية متناقضة بحجج صادقة متساوية وبحقيقة متساوية . . . والنتيجة فى الحقيقة لهذا الاجراء هى سلب كل معنى من التفرقة بين الحقيقة والزيف ، وسيكون الامر سواء أن نقول أن كل الاراء صادقة أو نقول انها كلها زائفة ، وكلمتا صدق وزيف فى هذا السياق لا معنى لهما . والقول أن ما اشعر به هو الصدق بالنسبة لى لا يعنى الا أن ما اشعر به هو ما اشعر به . واطلاقى عليه « الصدق بالنسبة لى » لا يضيف شيئا للمعنى .

ويبدو أن بروتاجوراس قد توصل الى هذه العقائد بملاحظة الانطباعات المختلفة عن الشيء الواحد التى تولدها أعضاء الحس عند الناس المختلفين بل وحتى للشخص نفسه فى اوقات مختلفة . فاذا كانت المعرفة تعتمد على هذه الانطباعات فان الحقيقة عن الشيء لا يمكن أن تتأكد . كما تأثر ايضا بتعاليم هيرقليطس . لقد علم هيرقليطس أن كل دوام وهم ، فكل شيء هو صيرورة دائمة ، وكل الاشياء تتدفق ، وما هو موجود فى هذه اللحظة لا يعود موجودا فى اللحظة التالية وحتى فى اللحظة

الواحدة يؤمن هيرقليطس أن الشيء موجود وغير موجود . فإذا كان من الحق أن نقول أنه موجود فانه من الحق أيضا بالمثل أن نقول . أنه غير موجود . وهذا في الواقع هو تعاليم بروتاجوراس .

وهكذا ترقى الفلسفة البروتاجورية الى مستوى الاعلان بأن كل معرفة مستحيلة ، فإذا لم تكن هناك أية حقيقة موضوعية فانه لا يمكن أن تكون أية معرفة بها . واستعالة المعرفة هي أيضا تشكل موقف جورجياس . وعنوان كتابه يدل دلالة خاصة على حسب السوفسطائيين للاندراق أو التناقض الظاهري ، العنوان هو : « حول الطبيعة أو اللاوجود » . ولقد حاول في هذا الكتاب أن يبرهن على ثلاث قضايا : (١) لا شيء يوجد (٢) إذا وجد شيء فلا يمكن معرفته (٣) إذا أمكن معرفته فلا يمكن نقل معرفته الى الآخرين .

ومن أجل أن يبرهن جورجياس على القضية الأولى وهي « لا شيء موجود » ارتبط بـ مدرسة الايليين وخاصة زينون . لقد علم زينون أنه في كل كثرة وحركة أي في كل وجود توجد تناقضات لا تصالح بينها . وزينون لم يكن اطلاقا من الشكاك ، فهو لم يكن يبحث عن التناقض في الاشياء من أجل التناقض بل لكي يؤيد الأطروحة الايجابية عند بارمنيدس وهي أن الوجود وحده موجود وأن الصيرورة ليست شيئا على الإطلاق . ولهذا يجب أن يمد زينون مفكرا بناء لا هابيا . ولكن من الواضح انه بالتأكيد يحسب على العنصر السلبي في فلسفته فانه يمكن استخدام نقائضه كأسلحة قوية في قضية الفزعة الشكية والعنمية . وبهذه الطريقة استخدم جورجياس جدل زينون . لما كان كل وجود متناقضا فانه يترتب على هذا أنه لا يوجد شيء . — كما أنه استغل حجة بارمنيدس الشهيرة بصدد أصل الوجود . يقول جورجياس إذا كان هناك شيء فانه لا يبد أن تكون له بداية ، وأن وجوده يجب أن يصدر إما من وجود أو عن لا وجود ، فإذا كان يصدر عن وجود فانه لا توجد بداية ، وإذا كان يصدر من لا وجود فانه هذا مستحيل لانه ما من شيء يمكن أن يظهر من العدم لهذا فلا شيء موجود .

والقضية الثانية عند جورجياس هي : اذا كان هناك شيء موجودا
فانه لا يمكن معرفته ، وهذه القضية هي المتجه السوسطائي في الفكر
بقضه وتضيضه وهي توجد بين المعرفة والادراك الحسى وتجاهل
العنصر العقلى . ولما كانت الانطباعات الحسية تختلف عند الناس
المتخلفين ، بل وحتى في الشخص نفسه فان الشيء كما هو في حيد ذاته
لا يمكن معرفته . وتنشأ القضية الثالثة من التوحيد نفسه بين المعرفة
والاحساس حيث ان الاحساس هو ما لا يمكن توصيله .

وذهب السوسطائيون المتأخرون الى ابعاد مما ذهب اليه
بروتاجوراس وجورجياس ، فقد كانت مهمتهم هي تطبيق تعاليم
بروتاجوراس على مجلى السياسة والاخلاق ، فاذا لم تكن هناك أية
حقيقة موضوعية واذا كان ما يبدو صادقا عند كل فرد هو بالنسبة
له الصديق فكذاك ايضا لن يكون هناك قانون اخلاقي موضوعى وما يبدو
انه صواب بالنسبة لكل انسان هو صواب بالنسبة له . واذا كان علينا ان
نعزز شيئا جديرا بان نطلق عليه الاخلاقيات فواضح انه يجب ان يكون
قانونا للجميع وليس مجرد قانون للبعض ويجب ان يكون صادقا وملزما
لجميع الناس ومن ثم يجب ان يتأسس على ما هو كلى في الانسان اى
عقله . وان تأسسه على الانطباعات الحسية والمشاعر يعنى تأسيسه على
الكثبان الرملية المتحركة . ان مشاعرى واحاسيسى لا تلزم اى احد
سواى ومن ثم فان القانون الصادق الكلى لا يمكن ان يتأسس عليها .
ومع هذا وجد السوسطائيون بين الاخلاقيات ومشاعر الفرد ، وما اظن
انه صواب يكون صوابا بالنسبة لى ، وما تظنه صوابا بالنسبة لك هو
صواب بالنسبة لك ، وما يريده كل انسان بارادته اللاعقلية ويختار ان
يقمله يكون مشروعا له ، وهذه النتائج استخلصها بولوس وثراسيماخوس
وكريتياس .

والان اذا لم يكن هناك شيء هو الصواب الموضوعى على هذا النحو
فانه سيترتب على ذلك ان قوانين الدولة يمكن الا تتأسس الا على القوة
والعادة والقناعة . اننا غالبا ما نتحدث عن القوانين العادلة والقوانين
الخيرة ولكن ان نتكلم بهذه الطريقة معناها اننا نضمن كلامنا وجود معيار

موضوعي للخير والعدالة به يمكننا أن نقارن القانون وتبين ما إذا كان يتفق مع ذلك المعيار أم لا . وبالنسبة للسوفاستاتيين الذين أنكروا أي معيار من هذا النوع يصبح من اللغو الحديث من القوانين العادلة والخيرة، فما من قانون خير أو عادل في ذاته لأنه لا يوجد شيء اسمه الخير أو العدالة . أو إذا استخدموا كلمة مثل العدالة فانهم يحددونها هل تعني حق الاتوي أو حق الاغلبية . وقد استخلص بولويس وتراسيهماخوس بالتالي أن قوانين الدولة هي من اختراع الضمطاء الذين بلغ بهم المكر مداه — وقد لجأوا الى هذه الحيلة — للسيطرة على الاتوياء وسلبهم ثمار قوتهم الطبيعية . أن قانون القوة ليس الا القانون الوحيد الذي تعترف به الطبيعة . لهذا إذا كان الانسان قويا بما فيه الكفاية لتحدي القانون بالحصانة فان له الحق أن يفعل هذا ، وهكذا كن السوفاستاتيون أول من روجوا لمذهب القوة هي الحق وأن لم يكونوا الاخرين . وعلى هذا النحو غسر كريتياس الاعتقاد الشعبي والايمان بالالهة على أنه اختراع من جانب سياسي محترف للسيطرة على الخوفاء من طريق الخوف .

ومن الواضح الآن أن الاتجاه الكلي لهذه التعليم السوفاستائية هو اتجاه مخبر ومعاد للجميع . أنه مخبر للدين والاخلاقيات وأسس الدولة وكل المؤسسات القائمة ونستطيع الآن أن نتبين أن آراء السوفاستائيين كانت في الواقع بكل بساطة هي بلورة في الفكر المجرد للاتجاهات العملية لهذا العصر . فاناس في الممارسة والسوفاستائيون في النظرية يطاون تحت الإقدام قيود القانون والسلطة والعادة ولا يتكون سوى تعدي الفرد في ارادته الفجة وانانيته ولقد كان هذا العصر في الواقع — « عصر نهضة » وهو يعني عصر استنارة ، ومصور الاستنارة هذه على ما يبدو تأتي دوريا في تاريخ الفكر وفي تاريخ الحضارة . ولقد كان هذا أول عصر نهضة يتناوله تاريخ الفلسفة وأن لم يكن الاخير . لقد كلن عصر تنوير يونانيا . ومثل هذه العصور لها خصائص معينة : فهي تأتي — كتعادة عامة — عقب حقبة من الفكر البناء . وفي مثالنا الراهن يأتي عصر التنوير اليوناني عقب التطور العظيم للعلم والفلسفة من طاليس الى انكساجوراس . وفي مثل هذه الفترة البناء يحصل المفكرون الكبار مبادئ جديدة تنسرب في خلال الزمن الى جماهير الشعب وتؤدي الى علم شعبي

ان لم يكن علما ضحلا وثقافة واسعة الانتشار ، وتصبح القرية الشعبية صفة للعصر والامكار الجديدة المنبثة وسط الشعب تحطم المسلمات القديمة والافكار القائمة ، وهكذا يصبح الفكرى الذى كان بناء فى الاول مدبرا وهو متغلغل وسط الناس . ومن ثم غان التفكير الشعبى فى عصر التنوير ينفى الى الرخص والشك وعدم الايمان . انه فكر سلبى بحسب فى اوجه نشاطه ونتائجه ، ويتم تدمير السلطة والتراث والعادات امسا كلية او جزئيا . ولما كانت السلطة والتراث والعادات هى اسمنت البناء الاجتماعى غائه يظهر تحلل عام لهذا البناء الى افراده المكونين له ، وبوضع التاكيد كله على الفرد ، ويصبح الفكر متركزا حول الذات ، ان الفردية هى نفمة سائدة والذاتية المفرطة هى مبدا العصر . وكل هذه الصفات تظهر فى عصر النهضة اليونانى . والمذهب السوخطانى القائل ان الحقيقة هى ما امتقده (أنا) والخير هو ما اختار أن اعمله (أنا) هو التطبيقى المتطرف للمبادئ الذاتية والمتركزة حول الذات .

ولقد كان القرن الثامن عشر فى اولئله فى انجلترا وفرنسا بالمثل عصر تنوير وكذلك هذه الحقبة التى تكاد نخرج منها الان غمى : تحمل العديد من صفات عصر النهضة فهو قرن ملء بالشك والتدمير . وقد تعرضت للنقد المدر كل المؤسسات القائمة والزواج والاسرة والدولة والقانون . ولقد جاء عقب انتهاء حقبة عظيمة من التفكير البناء والتطور العلمى فى القرن التاسع عشر . وأخيرا غان العصر قد أوجد فلسفته البروتاجورية والتى يسميها البراجماتية ، لماذا لم تكن البراجماتية متركزة الذات غمى بمركزة اجتماعيا ، والحقيقة لا تعود منظورة على انها حقيقة موضوعية على البشرية ان تتطابق معها ، لما هو (مفيد) فى اعتقاده والايمان (المثر) عمليا هو الحقيقة . ولكن لما كان (المثر) فى عصر وبلد غير (مثر) فى عصر آخر وبلد آخر لان ما هو مفيد فى اعتقاده اليوم سيكون بلا جدوى غدا لمانه يترتب على هذا عدم وجود حقيقة موضوعية مستقلة عن البشرية جمعاء . ان الحقيقة لا تتحدد الان على انها مستندة الى احساسات الانسان كما كان الحال عند بروتاجوراس

بل على انها معتمدة على ارادة الانسان . وفي الحالين لا نجد أن العنصر الكلى في الانسان اى عقله هو الذى يكون أساس الحقيقة والاخلاقيات بل نجد العنصر الجزئى الفردى الذاتى فيه .

وعلىنا الا ننسى الجدارات الكثيرة عند السوفسطائيين . فمن الناحية الفردية كانوا في الغالب رجالا جديرين بالاحترام خلا شيء يمكن أن يؤخذ ضد بروتاجوراس وأصبح يضرب المثل ببروديكوس لحكمته وصواب مبادئه . زيادة على ذلك ساهم السوفسطائيون كثيرا في تقدم المعرفة . لقد كانوا اول من وجهوا الانتباه الى دراسة الكلمات والجمل والاسلوب والنثر الفنى والابحار . ولقد كانوا مؤسسى علم الخطابة ، ونشروا التعليم والمعرفة في جميع انحاء اليونان واوجفوا دافعا كبيرا لدراسة الافكار الاخلاقية التى جعلت من تعاليم سقراط أمرا ممكنا واثاروا دوامة من الافكار بدونها ما كان يمكن لعصر افلاطون وارسطو العظيم أن يرى النور . ولكن من وجهة النظر الفلسفية جدارتهم قائمة لأول مرة في الاعتراف الصام (بحق الفاعل) ، فخلد كان هناك — برغم كل شيء — كثير من المبررات في هذه الهجمات التى شنّها السوفسطائيون على السلطة والاشياء العامة والتقاليد والعادات والمعتقدات . والانسان ككائن مائل لا يجب أن تجبر فيه السلطة والمعتقد والوراثة ، انه لا يمكن أن يخضع بالعنف لفرض العقائد من مصدر خارجي . وليس هناك غرد له حق القول : « أنت سوف تعتقد في هذا » أو « أنت سوف تعتقد في ذاك » ، وأنا ككائن مائل لى الحق في استخدام عقلى والحكم بنفسى . فاذا اراد انسان أن يمنعنى فلا يجب أن يلجأ الى القوة بل الى العقل، وهو بهذا لا يفرض آراؤه على من الخارج، بل يبيث آراؤه من المصادر الباطنية لتفكرى، انه يريدنى أن آراهه فى الواقع آرائى . اذا ما تبينت هذا، لكن خطأ السوفسطائيين هو أنهم وهم يعترفون بحق الذات أو الفاعل ينسون بالمرة ويتجاهلون تماما (بحق الموضوع) . فالحقيقة لها وجود موضوعى وهى على ما هى عليه سواء آمنت بهذا أم لا . ان خطأهم هو أنهم بالرغم من أنهم قد تبينوا بحسب أن الحقيقة والاخلاقيات صادقة بالنسبة لى يجب أن تتطور من نفسى لا أن تارض من الخارج ومع هذا وضعوا التأكيد على خصائصى ودوافعى ومشاعرى واحساساتى الجزئية العرضية وجعلوها مصدر الحقيقة والاخلاقيات بدل التأكيد على الجانب الكلى في وهو العقل كمصدر للحقيقة

والصدق . « الإنسان هو معيار الأشياء جميعا » ، من المؤكد هذا ، ولكن الإنسان ككائن عاقل لا الإنسان كحزمة من الاحساسات الجزئية والانطباعات الذاتية والدوافع والابتسارات اللاعقلية والتمركز الذاتي الارادى والمرائب والحزملات والخبالات .

والامثلة الطيبة على المبادئ الحقّة والخاطئة عند السومسطائيين نجدها في البروتستنتانية الحديثة والديمقراطية الحديثة . فالبروتستنتانية كما يقال في الغالب قائمة على حق الحكم الخاص وهذا ببساطة هو حق الفاعل ، حق الفرد في ممارسة عقله . ولكن اذا عسرنا هذا على انه يعنى أن كل فرد مخول له أن يشكل أهواءه وتغلياته الوهمية ككثافون في المسائل الدينية أفن نسيكون لدينا الفسوق السيء من البروتستنتانية والديمقراطية هي بكل بساطة بروتستنتانية سياسية والاكتار الديمقراطية هي النتاج المباشر لحركة الاصلاح البروتستنتانية . يقوم المبدأ الديمقراطي على انه ليس مطلوباً من الكائن العاقل أن بطيع القانون الذي لا يقبله عقله . لكن القانون يجب أن يقاس على العقل ، على ما هو كلى في الإنسان . أنا ، كفرد ، كمجرد أنا ، ليست لدى حقوق ولكن عندما أكون كائناتاً مافلا ، كائناً كلياً بالامكانية ، مضوا في مجتمع العقل تكون لي حقوق واستطيع أن اشرع لنفسى وللآخرين . ولكن اذا كانت ارادة الفرد الهوائية وأهواؤه موجودة في القانون فن نسيوف نتحول الديمقراطية الى غوضوية وبولشفية .

وسيكون خطأ كبير القراض أن مذاهب السومسطائيين هي مجرد أفكار على عليها الزمن وانهار أفكار ميتة وحفرية لانهم سوى المؤرخين ولهبست لها أهمية بالنسبة لنا . بالعكس ، أن الفكر الشعبي الحديث يروج بالفكر واتجاهات السومسطائيين وغالباً ما يقال أن الإنسان يجب أن تكون له قناعات قوية وهناك أنس يشتلون حتى ليقولون انه لايمهم ما يؤمن به الإنسان طالما ان ما يؤمن به يؤمن به بقوة وبشدة . ومن المؤكد الآن أن من الحق أن الإنسان ذا القناعات القوية أكثر أهميته من الإنسان الذي بلا آراء . أن الاول هو على الاقل قوة في العالم على حين أن الثاني بلا لون وبلا فاعلية . ولكن مجرد التأكيد المطلق على القناعات

وحدها امر خاطيء غالبا اختبار الاخير لما له قيمة يجب في المقام الاول ان يكون ما اذا كانت فتايات الانسان حقة ام زائفة ، يجب ان يكون هناك معيار موضوعي للحقيقة ونسيان هذا والتحدث عن مجرد وجود آراء قوية في حد ذاتها هو الوقوع في نفس خطأ السوفيستيين .

وهناك قول عام شائع آخر هو ان لكل فرد الحق في ان تكون له آراؤه الخاصة . هذا حق وهذا يعبر عن حق الفاعل في استخدام عقله ولكن يجرى تفسير هذا القول أحيانا على نحو مختلف ، فإذا تبسك الانسان برأى لا عقلى كامل وإذا كان كل سلاح ينزع من يديه وإذا كان يزاح من كل موضع يتخذه — حتى أنه لا يبقى له سوى الاعتراف بأنه مخطيء فإن مثل هذا الانسان سوف يتسكك بالقول ان له الحق في ان تكون له آراؤه . ولكننا لا نذهب هذه الوجهة فالانسان له حق الآراء الخاطئة ، أنه لا يوجد أى حق في الآراء الخاطئة . ليس لك حق في رأى من الآراء ما لم يتأسس على ما هو كلى في الانسان إلا وهو عقله . وأنت لا تستطيع ان تزعم هذا الحق باسم انطباعاتك الذاتية وأهوائك اللاعقلانية . وإذا جعلت هذا كانت خطيئة خطأ السوفيستيين .

واتجاهات النبط الأكثر شحالة للعقلانية الحديثة تظهر تفكيراً سوفيستائياً مماثلاً ، يقال أن الأفكار الخلقية تتباين كثيراً في البلدان المختلفة والعصور المختلفة لمثلاً البغاء مسموح به في اليابان والفحشاء في المحرم لم يكن ممنوعاً في مصر القديمة . وهذه الأفكار يجب أن تكون تحذيراً لنا ضد العقلانية الضيقة الانقي الطبقية في المسائل الأخلاقية . ولكن بعض الناس يستخلص من هذه الوثائق أنه لا يوجد قانون خلقى صادق كلى وموضوعى حقيقى . أن النتيجة لا تترتب على المقدمات والنتيجة زائفة . أن آراء الناس تختلف لا حول المسائل الأخلاقية لمحسب بل أيضا حول أى موضوع تحت الشمس . اذا كان الناس منذ بضع مئات من السنين آمنوا بأن الأرض مسطحة على حين أننا نؤمن الآن بأنها مستديرة فانه لا يترتب على هذا أنها بلا شكل على الإطلاق وأنه لا توجد حقيقة مطلقة

في المسألة . وإذا كانت آراء الناس تختلف في العصور المختلفة والبلدان المختلفة حول ماهية القانون الخلقى الحق فانه لا يترتب على هذا انه لا يوجد قانون خلقى موضوعى .

وسوف نأخذ مثالنا الاخير الحديث الدائر الان عن اهمية تنمية شخصية الانسان . يقال ان الانسان يجب ان يكون نفسه « وأن التعبير عن فرديته يجب ان تكون فكرته الاساسية . ومن المؤكد انه امر طيب ان يكون الانسان نفسه بمعنى انه سيكون أمرا زائفا الظاهر بما ليس عليه . زيادة على ذلك مما لا شك فيه ان لكل انسان مواهب خاصة معينة يجب تطويرها حتى يتمكن ان يساهموا — كل بطريقته الخاصة — بقدر الامكان في الثروة الروحية والمادية للعالم . غير ان هذا المثال للفردية يفضى في الغالب الى تطورات خاطئة كما رأينا في مجالى الفن والتعليم . ناديب مثل اوسكار وايلد الذى شخصيته شريرة في جوهرها يدافع عن مبادئه الفنية المتحللة على اساس انه يحتاج الى ان يعبر عن شخصيته وأن الفن ليس سوى مثل هذا التعبير الشخصى وانه غير خاضع لاي معيار سوى فردية الفنان . وهناك بعض الكتاب الذين يكتبون في التربية ومن بينهم الكاتب المسرحى الايرلندى برنارد شو يتشابهون مع السيفستائيين وهم يقولون لنا ان محاولة تعديل شخصية الطفل بالنظام هو خطأ في حق شخصيته وأن الطفل يجب ان يسمح له تطوير فرديته على نحو مطلق . ولكن علينا ان نخرج ضد هذا لان تربية الفردية كثرة في ذاته ووضع تأكيد مطلق عليها امر خاطيء . ان تربية الفردية ليس شيئا حسنا في ذاته ، وليس شيئا طيبا اذا كانت الفردية فردية لا قيمة لها . لماذا ابدى الطفل ميولا وحشية أو انانية فيجب اخضاعه للنظام ومن السخف اتقنة شخصيته لدرجة ان تتطور كما تشاء . وبالطريقة نفسها فان مثال الفردية غالبا ما يتم تفسيره على انه يعنى ان مجرد تربية النزعات المتمركزة الذات وغرائب الفرد شيء طيب . غير ان التفردات الشخصية للانسان هي بالضبط ما ليس له قيمة فيه . وما يستحق ان نعتبره الحقوق المقدسة (للشخص) هو طبيعته العقلانية والكلية .

الفصل العاشر

سقراط

وسط انهيار مثل الحقيقة والاخلاقيات من جراء السوفسطائيين ظهرت في أثينا شخصية سقراط الذي تدبر عليه ان يستعيد النظام من وسط الفوضى وادراج السوية في الحياة الثقافية المفككة في ذلك العصر . لقد كان أبوه تحاتا وامه قابلة ولا يعرف الا القليل من أوائل حياته وتربيته لهما مما عدا أنه اشتغل بوظيفة أبيه كمثل . وفي السنوات الأخيرة جرت العادة على عرض بعض التماثيل في الاكروبوليس في أثينا وتيل أنها من صنع سقراط . لكنه تخلص من مهنته في سن مبكرة لكي يكرس نفسه لما اعتبره رسالته في الحياة الا وهى الفلسفة ولقد أمضى حياته بالكامل في أثينا ولم يفانرها إطلاقا سوى لفترات قصيرة في ثلاث مناسبات عندما جند في الحملات العسكرية في الجيش الاثينى . ولقد اشتغل فيها يتراوح ما بين عشرين عاما وثلاثين عاما بالفلسفة في أثينا الى ان اتهم وهو في السبعين بانكار الالهة القومية وادراج آلهة من عنده والمساد الشيليب وبسبب هذه التهم حكم عليه بالموت واعدم .

والظاهر الشخصى لسقراط شنيع فهو قصير وقبيح ومع تقدمه في السن أصيب بالصلع وأنه عريض مسطح ملتو الى الأعلى ، وهو بيش وهو يحبو على نحو غريب وله عادة تحريك عينيه بشكل دائرى وملابسه قديمة وبغرة وهو لا يعبأ بالمظاهر الخارجية الا قليلا او لا يعبأ بها على الاطلاق .

ويؤمن سقراط بأنه مستلهم في أعماله بصوت علوى يسميه (الشيطان) وهذا الصوت — فيما يمتد — أعطاه القدره على تمييز النتائج الطيبة من الشريرة لاماله المفترضة وما من شيء يستطيع أن يحول بينه وبين أطاعة أوامره . ولم يشيد سقراط أية فلسفة أى انه لم يشيد مذهبا نسبيا في الفلسفة وهو مؤلف نزعات فلسفية ومنهج فلسفى ولم يخضع آراءه للكتابة وطريقته في التفلسف قائمة على الجدال وكانت ملدته أن يتوجه الى السوق

في اثينا يوميا أو أية بقعة أخرى يجمع فيها الناس وهناك ينخرط في النقاش مع أي شخص مستعد للتحدث معه عن المشكلات العميقة للحياة والموت ويستطيع الفئير أو العنق الشاب أو العجوز الصديق أو الغريب أن ينصت كما يشاء لحديث سقراط . ولم يكن يتقاضى أجرا كما يفعل السومسطائيون وظل دائما انسانا فقيرا . ولم يكن مثل السومسطائيين يلتقى بخطب مسبقة واحاديث مطولة ولم يكن يزوق المحادثة على الاطلاق وكثيرا ما يكون الطرف الآخر هو المستأثر بمعظم الحديث ولم يكن يفعل سوى المقاطعة متخفلا بالاسئلة والتعليقات ومع هذا يظل سيد المحادثة دائما ويوجهها الوقتنوات مثيرة . وتضطر المحادثة أساسا بمنهج السؤال والجواب وهو بالاسئلة الدقيقة يبتعث أفكار شريكه في النقاش ليصحبها أو ينفدها أو يطورها

وسقراط وهو يواصل عمله اليومي قد اعتبر نفسه دون شك منشغلا برسالة مفروضة عليه من جانب الرب على نحو غير طبيعي . ومن أصل هذه الرسالة لدينا قدر منها في محاولة (الدفاع) لاملاطون حيث وضع على لسان سقراط هذه الكلمات . (١) « كان شريهون كما تعلمون صادق الشعور في كل مايعمل ، فقد ذهب الى معبد ثلثي وسال الراهبة في جرة لقبوله — وأعود فأرجو ألا تقاطعوني — سال الراهبة لقبوله أن كان هناك من هو أحكم مني فأجابني النبية أن ليس بين الرجال من يفصلني بحكمته . . . لما اتاني جواب الراهبة قلت في نفسي : ماذا يعني الإله بهذا ؟ انه لغير لم المهم له معنى ، من جانبي ليس لدى من الحكمة كثير ولا قليل فماذا عساه يقصد بقوله أنني أحكم الناس ؟ ومع ذلك فهو اله يستحيل عليه الكذب لان الكذب لا يستقيم مع طبيعته ففكرت وأمنت في التفكير حتى انتهيت آخر الامر الى طريقة أحقق بها القول اعزمت أن أبحث عن من يكون أحكم مني ، فان صادفته أخذت أسمي نحو الإله لارد عليه ما زعم فأقول له : (هالك رجلا

(١) هذا النص غُضِلت إدراجة نقلا عن الترجمة الرائعة التي قام بها الدكتور زكي نجيب محمود للمحاورة ضمن كتاب (محاورات أملاطون) الذي يضم ترجمته لمحاورات أملاطون . أوطيغرون ، الدفاع ، أفريطون ، ميدون (المترجم)

أكبر من حكمة وقد زعمت انى أحكم الناس) لهذا قصصت الى رجل السياسة - ولا حاجة بى الى ذكر اسمه - فقد عرف بهكمته وامتحنته فانتهيت الى النتيجة الآتية :

لم أكد أبداً معه الحديث حتى قرت في نفسى عقيدة بأنه لم يكن حكيماً حقاً ، على الرغم من شهادة الكثيرين له بالحكمة ، وعلى الرغم مما ظنه هو نفسه في حكمته وقد جاوز به الغرور شهادة الشاهدين لمحاولت أن أقنعه بأنه وإن يكن قد ظن في نفسه الحكمة إلا أنه لم يكن بالحكيم الحق ، فادى به ذلك الى الغضب منى وشاطره في غضبه كثيرون ممن شهدوا الحوار وسمعوا الحديث ، فغادرته قائلاً في نفسى : انى وإن كنت أعلم أن كلينا لا يفرى شيئاً من الخير والجمال فانتى أفضل منه حالا لأنه يدمى العلم وهو لا يعلم شيئاً ، وأما أنا فلا أدري ولا أعرض من سابقة دعوى في الفلسفة فانتهيت معه الى النتيجة نفسها وعادانى هو الآخر وأيده في موقفه مدد كبير .

ونستطيع ان نقبين في هذه الفقرة أيضاً الاصل المقروض لصفة سقراطية خاصة أخرى ألا وهى « التهمك » السقراطى . فان سقراط يقوم في أية مناقشة بالامتراف بأنه جاهل جهلاً مطبقاً بالموضوع المطروح وأنه ليس مهتماً إلا بتعلم الحكمة التى لدى المتحاور معه . وهو متأثر للغاية بالفكرة الذاهبة الى أنه ليس هو فقط بل كل الآخرين يعيشون في معظم الاحيان في جهل بالاشياء التى تعد من أهم ما يكون لمعرفة الا وهى : طبيعة الخير والجمال والحق ولقد آمن بأن المعرفة الذاتية الاسلوبية للحكيم هى فى معظمها ليست سوى الجهل المتبدى . وسع هذا اتخذ من الحراف الجهل هذا سلاحاً هجومياً وتحول الى يديه الى سلاح خطابين استخدمه ببراعة ضد أولئك المتباهين بأهبيتهم وحكمتهم والمتظاهرين بمعرفة ليست لديهم . ومثل هذا التظاهر الضحل بالمعرفة يفضحه سقراط دون هوادة . ومع أمثال هؤلاء الناس يبدأ النقاش بالانتراف بجهله والتعبير من رغبته فى تعلم المعرفة التى لديهم . وهم فى شغفهم باستعراض معرفتهم انما يندفعون للانتراف ببعض

التوكيدات الموجبة . ويظهر سقراط ابتهاجه بهذا لكنه يضيف أن هناك شيئا أو شيئين في الموضوع المطروح لم يفهمه ويشعر في الغاء اسئلة محرجة لايظهر الضحالة أو التفاهة أو الجهل الوارد في الاجوبة .

ولقد كان شباب اثينا هو الذى تجمع حول سقراط الذى كان بالنسبة لهم مركزا للنشاط الثقافى وينبوعا للإلهام وهذه الواقعة هي التى شكلت غيما بعد اساس اتهامه « بافساد الشباب » . لقد كان انسانا له انبل طبع وابسط حياة ، ولم يكن يتقاسم أجرا ولم يفتن ثروة . لقد كان غفيرا لا يهتم بالخيرات العنوية وهو متحرر من الاحتياجات والرغبات العادية لدى الناس وكرس نفسه تماما لاتقرار ما يراه وحده له قيمة الا وهو الحكمة والمصلحة . ولقد كان مزودا بقوة على التحمل الجسمانى والعزيمة الاخلاقية وعندما اشترك في الجيش في حرب البيلوبينيز ادهشه رفاقه من الجنود بشجاعته وتحمله الشديد لكل مشقة . وفي مناسبتين خاطر بنفسه لانقاذ حياة رفاقه . ويقال ان سقراط في معركة ديليوم كان الوحيد الذى احتفظ برأسه مرغوما من الاثينيين وكان رفيقا ممتازا ورغم بساطة عاداته وتحرره من اللذات المادية لم يجعل من هذا التحرر اتقوا أو صنما معبودا ولم يجعله ينحدر الى مصاف الزهد الشديد . وهكذا لم يكن يحتاج للنبيذ ولكن اذا كانت المناسبة تقتضى هذا لم يكن يكتفى بالشرح بل كان يفوق الآخرين في الشراب دون ان تهتز له شعرة . وفي محاوره (المائدة) يصور الملائون شخص سقراط وهو جالس طوال الليل يشرب ويتجادل في الفلسفة مع أصدقائه . وتدرجيا يبدأ الضيوف يتطوحدون الواحد بعد الآخر تاركين سقراط وشخصين آخرين فقط وأخيرا مع طلوع الفجر ينام هذان الشخصان أيضا غير أن سقراط يهيب ويفتسل ويتوجه الى السوق ليبدأ عمله اليوم .

وعندما بلغ السبعين حوكم بثلاث نهم :

(١) انكار الالهة القومية .

(٢) تنصيب آلهة جديدة خاصة به .

(٣) اغساد الشباب . وهذه التهم كلها لا أساس لها بالمرة . غالطهم الاولى يمكن تماما توجيهها ضد معظم المفكرين اليونان السابقين بمعظمهم لا يؤمن بالديانة القومية ، بل كثير منهم ينكر صراحة وجود الالهة . ويكاد يكون سقراط هو وحده الذى امتنع عن مثل هذه الأقوال بل بالعكس ، كان يشترك في تكريم الالهة وكان يحث سامعيه في أية مدينة يتواجد فيها على تكريم الالهة حسب عادات تلك المدينة . وعلى أية حال ، فإنه — حسب رواية أكرينونون — سيميز بين الالهة المتعددين والخالق الوحيد للكون الذى يدبر ويرمى ويحرس نفوس الناس . وتبدو التهمة الثانية قائمة على رغم سقراط أنه يهتدى بصوت باطنى ملوئ ولكن مهما تأملنا في هذا الزعم فإنه لا يصلح أساسا قويا لاتهامه بالدموية لاله جدد . والتهمة الثانية الخاصة باغساد الشباب هي بالمثل لا أساس لها بالرغم من أن القبيادس الذى كان تلميذا مفضلا لسقراط أصبح خائنا لايقنا غيبا بعد وعاش حياة تحلل بشكل لا خلاق له وهذا بلا شك القى ظللا على الفيلسوف في أمين الاثينيين . ولكن سقراط لم يكن مسئولا عن الاعمال الشائنة التى ارتكبتها القبيادس وكان تأثيره العام على الشباب الاثينى على عكس الاغساد تماما .

فماذا اذن كانت الاسباب الحقيقية لهذه الاتهامات ؟ أولا ليس هناك شك ان سقراط قد خلق له أعداء شغبيين عديدين ، فهو في مجادلته الهومية لم يكن يخرج محسب الرجال الاقوياء في أثينا بل أظهر جهرة وبشكل عرج جهل أولئك الذين يتظاهرون بالحكمة . وعلى أية حال لم يكن هناك سبب يدمو الى الاعتقاد بأن الثلاثة الذين وجهوا الاتهام وهم ملىثوس وليثون وانيلثوس وجهوا الاتهام بسبب العدواة الشخصية ، غير أنهم كانوا رجالا من قش دسهم للابام أشخاص اقوياء ظلوا في الساحة الخلفية . ثانيا أظهر سقراط بغضا للديمقراطية الاثينية ، لم يكن من ناحية الوجدان والشعور أرستقراطيا كما لم يكن من مؤيدى مصالح الصفوة من الغلة اصحاب الامتيازات لكنه لم يستطع أن يكيف نفسه مع حكم الفوغاء الذى كان يتم باسم الديمقراطية . ولقد اعتقد سقراط أن حكم الدولة يجب أن يقوم في أيدي الحكماء والعادلين والاخبار المحبرين على الحكم وهؤلاء قلّة بالضرورة . وهو نفسه لم يشترك بأى دور في الحياة السياسية في ذلك الوقت مفضلا أن يقود بتأثيره ونصيحته الشباب الذين قد تقع في أيديهم في

يوم ما واجبات الدولة ، ولم يحدث الا في مناسبتين اثنتين فقط ان اشترك في السياسة وفي المناسبتين تعرض سلوكه للهجوم . وهاتان الحادثتان وارحطان في محاورة (الدفاع) لاغلاطون سوف اوردها . والحادثة الاولى تشير الى ما بعد موقعة أرجينو ساي ، لقد أحرز الاسطول الاثيني نصرا هناك لكنه خسر خمسا وعشرين سفينة حربية وغرق كل بحارة هذه السفن وبمعزى هذا الى افعال القادة وكانت هناك حيرة في اثينا عند موتهم ما اذا كان القادة يقدسون الى المحاكمة وبمقتضى قانون اثينا فان كل منهم يجب ان يقدم في محاكمة منفصلة ولكن القضاة وهم مهتمون بإدانة القادة قرروا في هذه الحالة محاكمة كلهم دفعة واحدة . يقول سقراط في محاورة (الدفاع) : « اننى لم اقبل مناصبا الا مرة مضوا في مجلس الدولة وكانت رئاسة المجلس عند محاكمة القواد الذين لم ينقلوا جثث القتلى بعد موقعة اوجينيس لقبيلة اثيوبوس - وهى قبيلتى - فرايتهم ان يحاكموهم جميعا ، وكان ذلك منافيا للقانون كما أدركتم ذلك جميعا فيما بعد ، ولكنى كنت اذ ذاك وحدى بين اهل برتيان اعارض الاعتات على القانون ، واصلت رايى مخالفا لكم . ولما تهددنى الخطباء بالحبس والطرده وصحتم جميعا بوجهى آثرت ان اتعرض للخطر مدافعا عن القانون والمعدل على أن اساهم في الظلم خوفا من السجن او الموت حدث ذلك في عهد الديمقراطية ، فلما تولى زمام الامر الطفافة الثلاثون ارسلوا الى والى اربعة معى وكنا تحت السقينة فامرونا ان نسوق اليهم ليون السلاسى من بلدة سلابس لنهزلوا به الموت - وذلك مثل لاوامرهم التى اعتادوا ان يلغوها لكى يشركوا معهم في جرائمهم اكبر عدد ممكن من الناس فبرهنت لهم قولا وصلا انى لا احب بالموت وانه لايزن عندى قسوة ان صح هذا التعبير وان كل ما احشاه هو ان اسلك سلوكا بموجا شائنا فلم اذهب طفيان تلك العصبة الظالمة ولم تضطرنى الى ركوب الخطأ . فلما أخرجننا من السقينة حيث كنا ذهب الاربعة الآخرون الى سلامسى في طلب ليون . لما انا فقد اخذت سمى نحو الدار في هدوء صامت ، وكنت اتوقع أن ألقى حياتى لقاء تلك العصيان لولا ان دالت دولة الثلاثين بعد ذلك بقليل » (١) .

ولكن كان هناك سبب ثالث واكثر لادانة سقراط . فهذه التهم وجهت اليه لان العقلية الشعبية قد خلطت بينه وبين السوغسثائيين ، وهذا أمر خاطيء تماما لان سقراط لا يماثل السوغسثائيين بالمرة سواء في طريقة حياته أو في اتجاه تفكيره وهى شيء مضاد للفسلفة . غير ان مثل هذا الخلط لدى العامة قائم ويتضح هذا من مسرحية « السحب » لاريسثوفان . لقد كان اريستوفان رجعا في الفكر والسياسة ويكره السوغسثائيين باعتبارهم ممثلين للعدااة وقد هاجمهم في مسرحيته الكوميديية « السحب » . ويظهر سقراط في المسرحية باعتباره الشخصية المحورية وزعمهم السوغسثائيين . وهذا غير حقيقى بالمرة ولكن هذا دليل على أن سقراط قد ظن عنه خطأ أنه سوغسثائى وساد هذا الظن بين الاثينيين . ولم يكن اريستوفان ليخاطر بإيراد هذا في مسرحيته لو لم يكن جمهوره يشاركه في هذا الظن . وفى هذه الفترة كانت هناك موجة رجعية تفر اثينا وكان هناك تجاهل ضد السوغسثائيين الذين كان الظن عنهم أنهم يقلبون جميع مثل الحق والخير. ولقد وقع سقراط ضحية لغضب الجماهير من السوغسثائيين .

ولقد تبدى سقراط في المحاكمة زينا ومثلنا بالثقة . ولقد كان معتادا في تلك الايام أن يقوم الشخص المتهم بالانتحاب والعسول لتلقى القضاة والبحث عن خلاص بشئى الطرق ويستثير الشفقة باظهار زوجته وأولاده في المحكمة . وقد رفض سقراط أن يفعل أى شيء من هذه الأمور واعتبرها ليست مما يشرف الانسان . ولم يكن (نفاعه) في العقوبة نفاعا من نفسه بقدر ما كان اتهاما لقضاة وسكان اثينا على فسادهم ورديلتهم . وموقف سقراط هذا هو الذى أدى الى ادانته . ولقد كان هناك من الاسباب ما يدمو الى الاعتقاد بأنه لو كان لجأ الى الملاينة ولو بنغمة توفيقية لكان اطلق سراحه . ولقد ثبتت تهمته بأغلبية قليلة . وكان للقانون ينص اذا ثبتت التهمة أن يقوم أولئك الذين وجهوا الاتهام أن يقترحوا أولا العقوبة التى يرونها مناسبة ثم يقترح المتهم عقوبة بخيلة ، وعلى القضاة أن يقرروا أى العقوبتين هو الملائم . ولقد اقترح متهمو

سقراط عقوبة الاعدام . وهنا كان يمكن لسقراط أن ينفذ بجلده باقتراح عقوبة خفيفة ، فلقد كان هذا سرضى الناس الذين كانوا مهتمين بادانة الفيلسوف المتعصب . غير أن سقراط أكد وكله كبرياء انه لما كان لم يرتكب اى جرم مائة لا يستحق عقابا وأن اقتراح عقوبة يعنى الاعتراف بانه مذنب . ولما كان يرى انه ليس شخصا مذنباً بآية حال فقد نظر الى نفسه فى ضوء الايجابية العامة وعلى هذا فقد اقترح بأن يكرم تلميذا علما بأن يمنح مقعدا فى مجلس الشيوخ . ومع هذا لما كان القانون يرفعه على اقتراح عقوبة فقد اقترح مع ابيهانه ببراعته أن يفرم ثلاثين قطعة نقدية . ولقد ملا هذا السلوك صخر قضائه غيبا منه فحكم عليه بالموت بأغلبية كبيرة ونجد أن هوالى ثمانين قاضيا ممن صوتوا لصالح تبرئته قد صوتوا الآن لاعدائه .

ولقد انقضى ثلاثون يوما قبل اعدامه وأضى هذه الايام فى السجن . ولقد حثه أصدقائه المخلصون على الهرب وكانت هذه الامور ممكنة فى اthena ولقد سبق لانكساجوراس أن هرب بمساعدة بركليز . وأن قطعة نقد فضية صغيرة فى يد حراسه يمكنها أن تحل المسألة ، وكان يمكن لسقراط أن يهرب الى تسالى حيث لا يطوله القانون كما هرب انكساجوراس الى ايونيا . غير أن سقراط أصر على الرفض قائلا أن الهرب من الموت جبن وأن على الانسان أن يطيع القوانين . ولقد صدر الحكم باعدامه ويجب أن يطيع القانون . وبعد ثلاثين يوما حمل اليه كأس مسموم وقد شربه دون أن يهتز .

وهنا تأتى حكاية موت سقراط التى قصها افلاطون والتى اقتبسها من محاوره (نميدون) وهى فى تفاصيلها لا تعد تاريخية لكن يمكننا بالمثل أن نؤمن أن الحوادث الرئيسية وكذلك الصورة المرسومة لنا عن تحمل الفيلسوف وجلده فى لحظاته الاخيرة هى تصاوير دقيقة للحقائق .

« لقد نهض ودخل غرفة الحمام يصحبه اقريطون ، الذى اشسار الينا بأن ننتظر ، فانتظرنا نتحدث ونفكر فى أمر الحوار وفى هول المصائب ، لقد كنا كمن نكل فى ابيه واوشكنا ان نقضى ما بقى من ايامنا كالايتام ،

فلما تم اغتساله جىء له بأبنائه (وكانوا طفلين صغيرين وبانعا) كما وعيت نساء أسرته ، لحادثهن وأوصاهن ببعض نصحه ، على مسامح من أقریطون ، ثم صرغهن وعاد الينا .

« ها قد دنت ساعة الغروب ، فقد قصى داخل الحمام وقتنا طويلا ، وماد بعد اغتساله جلس الينا ، ولكننا لم ننص في الحديث وما هي الا ان جاء السجان ، وهو خادم الاهد عشر ، ووقف الى جانبه وقال : لست اتهمك يا سقراط بما عهدته في شرك من الناس ، من سورة الغضب ، لقد كانوا يثرون ويصبحون في وجهي حينما آبرهم باجتراع السم ، ولم اكن الا صادعا بلبر أولى الامر ، أما انت فقد رأيتك أنبل وأرقى وأفضل ممن جاءوا قبلك الى هذا المكان ، فليس يخافنني شك انك لن تقم على ، فليس الذنب ذنبى ، كما تعلم ، انما هي جريمة سوى ، وبعد فوداعا ، وحاول أن تحتل راضيا ما لبس من وقوعه بد ، وانك لعلهم نيم القوي الهك . ثم استدار مخرج منجرا بالبكاء .

« فنظر اليه سقراط وقال : لك منى جبيل بجبيل . لمساعدع بما أمرتني به . ثم التفت اليها وقال يا له من خادم ! انه ما انك يزورنى في السجن وكان يحادثنى الحين بعد الحين ، ويعاملنى بالحسنى ما وسعته . انظروا اليه الان كيف يدفعه لفضله ان يحزن من لجلي ، فلزاه علينا يسا أقریطون أن نفعل ما يريد . مر أحدا أن يجيء بالقدرح أن كان قد تم أعداد السم ، والا فقل للخادم أن يهيب شيئا منه .

فقال أقریطون : ولكن الشمس لا تزال سامطة فوق القلاع ، وكثير ممن سيقوك لم يجرعوا السم الا في ساعة متأخرة بعد انذارهم . انهم كانوا ياكلون ويشربون وينغمسون في لذائذ الحسن فلا تتعجل الذن ، اذ لا يزال في الوقتك متسع .

« فقال سقراط : نعم يا أقریطون ، لقد أصاب من حدثتني منهم غيما فعلوا ، لانهم يحسبون ان وراء التأجيل نفعا يجنونه ، وانى كذلك لعلى حق في الا افعل كما فعلوا ، لاننى لا أظن انى منفع من تأخير شراب

السم ساعة قصيرة . اننى بذلك انما احتفظ وابقى على حياة قد انقضى
أجلها فعلا ، انى لو فعلت ذلك سخرت من نفسى ارجو اذن أن تفعل بها
أشرت به ولا تعصى امرى .

« فلما سمع اقريطون هذا اشار الى الخادم فدخل ، ولم يلبث قليلا
أن عاد يصحبه السجان يحمل قدح السم ، فقاتل سقراط : اى صديقى
العزير ، أنك قد مررت على هذا الامر ، فارشدنى كيف أبدا : فاجاب
الرجل : لا هليك الا أن تجول حتى تثقل ساقاك ثم ترقد ، فيسرى السم ،
وهنا ناول سقراط القدح فحذق في الرجل بكل عينيه ، بما أشكرانس ،
وأخذ القدح جريئا وديما لم يرع ولم يمتنع لون وجهه . هكذا تناول
القدح وقال : ما تولك لو سكبت هذا القدح لاهد الالهة ، فميجوز هذا
أم لا يجوز ، فاجاب الرجل : اننا لا نعد يا سقراط الا بمقدار ما نظله
كافيا ، فقال : انى أهم ما تقول ، ومع ذلك فيحق لى بل يجب على أن
اصلى للالهة أن توفقنى في رحلتى من هذا العالم الى العالم الآخر —
فلعل الالهة تبينى هذا ؟ فهو صلاتى لها . ثم ربح القدح الى شفثيه
وجرع السم حتى الثمالة رابط الجأش مفتحا وقد استطاع معظمنا أن
يكبح جماح هزئه حتى تلك الساعة ، أما وقد رايناه يشرب السم ،
وشهدناه يأتى على الجرعة كلها ، فلم يعد في قوس الصبر منزع ، والنهر
منى الدمع مخرارا على الرشم منى ، غسرت وجهى وأخذت أندب نفسى ،
هنا انى لم اكن أبكيه بل أبكى فجميعتى فيه حين أفقد مثل هذا الرقيق .
ولم اكن أول من فعل هذا ، بل أن اقريطون وقد ألغى نفسه عاجزا من
حبس مبراته ، نهض وابتمد ، فثبته ، وهنا انفجر أبو لودورس الذى لم
ينقطع بكائه طول الوقت بصيحة عالية وضمعتنا جميعا موضع الجبناء
ولم يحتفظ بهدوئه منا الا سقراط فقاتل : ما هذه السرعة المبهجة ؟ لقد
صرخت النسوة خاصة حتى لا يسنن صتيما على هذا النحو ، ففقد
خبرت أنه ينبغي للانسان أن يسلم الروح في هدوء ، فسكونا وصبرا .

« فلما سمعنا ذلك ، اعترانا الخجل وكفكفنا دموعنا ، وأخذ سقراط
يتجول حتى بدأت ساعاته تخور — كما قال — ثم استلقى على ظهره ،
كما أشير له أن يفعل . وكان الرجل الذى ناوله السم ينظر الى قدميه

حيناً بعد حين ، ثم ضغط بعد هتيفة على قدميه بقوة وسأله هل احس غاجاب ان لا علم ضغط على ساقيه وهكذا سعد ثم سعد ، مشيراً لما كيف انه برد وتصلب ، ثم لس سقراط نفسه ساقية وقال : ستكون الخاتمة حين يصل السم الى القلب فلما أخضت البرودة تنبشى في اعلى مخذه كشف عن وجهه ، اذ كان قد دثر نفسه بغطاء وقال : (وكنت هذه آخر كلماته) اننى يا اقريطون مسدين بدين لاسكليبيوس فهل انت ذاكر ان ترد هذا الدين ؟ غاجاب اقريطون انه سيوفى الدين ثم سأله ان كانت لديه رغبة أخرى ولم يكن لهذا السؤال من جواب ، وما هى الا حقيقة او حقيقتان سمعت حركة ، فكشف عنه الخاتم ، وكانت عيناه مفتوحتين ، فاعلم اقريطون لبه ومينيه .

» هكذا يا اشكرانس قضى صيفنا الذى أدعوه بحق أحكم من قد عرفت من الناس ، وأوسعهم عدلاً وأكثرهم فضلاً . (١)

ومعرفتنا بتعاليم سقراط مستمدة أساساً من مصدرين : لفلاطون واكرينوغون وكل منهما له مزاياه . لقد جعل افلاطون في محاوراته سقراط هو لسان الحال الناطق بتمانيه هو ولهذا كان غالبية الاهداف التى يعبر عنها سقراطى عقائد افلاطونية خالصة بما كان يمكن أن يحلم بها سقراط الحقيقى التاريخى . ولهذا قد يبدو لأول وهلة انه لا توجد إمكانية لسكى تؤكد في محاورات افلاطون أى قدر حقيقى من افكار سقراط . ولكن منه التحقيق لا يبدو هذا صحيحاً لان محاورات افلاطون الاولى قد كتبت قبل أن يطور مذهبه ولذلك كان بكل بساطة تلميذاً لسقراط بمعنى لمحسب بالتعبير على احسن وجه عن المذهب السقراطى . وعلى أية حال فعلى في هذه المحاورات السقراطية نجد صورة مثالية لسقراط دون شك . وافلاطون لا يتظاهر بأنه مجرد كاتب سيرة أو مؤرخ . والاحداث والمحاورات رغم انها بلا شك ثائية على حقائق هسي في اساسها خيالية . وكل بما نستطيع ان نقوله هو انها تحوى على لب وقلب فلسفة سقراط . والمصدر الآخر هو اكرينوغون وهو الآخر له مزاياه . فإذا كان افلاطون

فيلسوفنا يفسى الطابع المثالى . فان اكرينوفون كان كاتبنا ناثرا وهو رجل الوقائع . لقد كان حنديا بسيطا امينا ، ولم تكن عنده بصيرة رائعة بآية فلسفية سقراطية او غير سقراطية . ولم يكن مرتبطا بسقراط اساسا كفيلسوف بل كان معجبا بطابعه وشخصيته . فاذا كان افلاطون قد املى من شأن سقراط فان اكرينوفون قد حط من شأنه . ولكن رغم هذا فان مذكرات اكرينوفون او ذكرياته نحتوى على قدر هائل من المعلومات عن حياة سقراط وافكاره الفلسفية على السواء .

والتعاليم السقراطية اخلاقية في جوهرها ، وفي هذا وهذه يمكن اى تشابه بين سقراط والسوفسطائيين . لقد كان السوفسطائيون هم الذين ادخلوا في الفلسفة اليونانية مشكلة الانسان وواجبات الانسان . والى هذه المشكلات يوجه سقراط ايضا انتباهه بالكامل . انه ينهى جانبها جميع المشكلات مثل المشكلة المطلقة باصل العالم او طبيعة الحقيقة المطلقة التى سمعنا عنها كثيرا في فلسفات المفكرين الاول : وسقراط يندد صراحة ببطل هذه الثابتات ويعتبر كل هذه المعرفة بلا قيمة بالنسبة للمعرفة الاخلاقية ، معرفة الانسان . لقد اعتقد أن الرياضة والفيزياء والفلك ليست اشكالا ذات قيمة للمعرفة . ولقد قل انه لم يعود ان يتجول خارج المدينة لانه لا يوجد شيء يمكن ان يتعلمه من الحصول والاشجار .

ومع هذا فان التعاليم الاخلاقية عند سقراط متأسسة على نظرية للمعرفة بسيطة لكنها هامة للغاية . لقد اقام السوفسطائيون المعرفة على الادراك الحسى ويترتب على هذا تدمير كل معايير الحقيقة الموضوعية . وكان عمل سقراط هو تأسيس المعرفة على العقل ومن ثم يستعيد للحقيقة موضوعيتها . وبإيجاز فان نظرية سقراط يمكن تلخيصها بالقول انه علم ان (كل معرفة هي معرفة من خلال المفاهيم) . لها هو المفهوم ؟ عندما نكون واعين مباشرة بوجود أى شيء جزئى ، انسانا او شجرة او بيتا او نجما فان هذا الوعى يسمى ادراكا حسيا، وعندما نغلق اعيننا فاننا نكون صورة ذهنية لمثل هذا الشيء وهذا الوعى يسمى صورة خيالية او تمثلا . وهذه الصور الذهنية — مثل الادراكات الحسية — هي

دائما افكار الاشياء الفردية الجزئية . ولكن بجانب هذه الافكار للاشياء الفردية سواء من طريق الادراك الحسى او التحصيل لدينا افكار عامة اى لا افكار أى شىء جزئى بل افكار الفئات القليلة للاشياء . فاعذا قلت « سقراط فان » فاعنى افكر فى الفرد سقراط . ولكن اذا قلت : « الانسان فان » فاعنى لا افكر فى اى انسان مفرد بل فى فئة الناس بصفة عامة . مثل هذه الفكرة تسمى فكرة عامة او مفهوما . وكل فئات الاسماء مثل الانسان ، الشجرة ، البيت ، النهر ، الحيوان ، الحصان ، الموجود والتي لا تقوم مقام شىء واحد بل عديد من الاشياء تمثل المفاهيم . ونحن نكون هذه الافكار العامة بان ندرج فيها جميع الصفات التي تشترك فيها فئة الاشياء ونستبعد منها جميع الصفات التي توجد فى بعض الاشياء . ولا توجد فى البعض الآخر : فمثلا ، لا نستطيع ان ادرج صفة البياض فى فكرتى العامة من الجياد وذلك لانه بالرغم من ان بعض الجياد بياض فان البعض الآخر ليست بياض لكننى استطيع ان ادرج صفة القارية لان جميع الجياد تشترك فى كونها حيوانات قارية . وهكذا فان المفهوم يتكون بان اجمع الافكار التي تتفق فيها جميع اعضاء فئة من الاشياء واهمل الافكار التي تختلف فيها .

والان ، ان العقل هو ملكة المفاهيم ، وقد لا يبدو هذا واضحا لاول وهلة ، فقد يكون هناك اعتراض على ان العقل هو ملكة الجدل واستخلاص النتائج من المقدمات ولكن بضمن قليل يمكن ان لنهين بان الامر وان يكن على هذا النحو الا ان الاستدلال العقلى كله قائم على المفاهيم . ان الاستدلال جميعه هو لما انه استنباطى او استقرائى . الاستقراء قائم على تكوين المبادئ العامة من الحالات الجزئية ، والبدا العام هو دائما عبارة مصاغة لا عن شىء جزئى بل عن فئة كلية من الاشياء اى عن المفهوم . والمفاهيم تتكون استقرائيا من المقارنة لعديد من امثلة فئة من الفئات والاستدلال الاستنباطى هو دائما عملية عكسية لتطبيق مبادئ عامة على الحالات الجزئية . فاعذا قلنا ان سقراط يجب ان يكون فانما لان جميع الناس فانهم فان المسألة تكون هي ما اذا كان سقراط انسان اى ما اذا كان المفهوم — الانسان — ينطبق تماما على الموضوع الجزئى الذى اسمه سقراط وهكذا نجد ان الاستدلال الاستقرائى معنى بتكوين المفاهيم بينما الاستدلال الاستنباطى معنى بتطبيقاتها .

وسقراط وهو يضع المعرفة كلها في المفاهيم انما يجعل العقل أداة المعرفة وهذا متعارض على خط مستقيم مع مبدأ السومسطائيين الذين وضعوا المعرفة كلها في الادراك الحسى . ولما كان العقل هو العنصر الكلى في الانسان مانه سيطرت على التوحيد بين المعرفة والمفاهيم أن سقراط انما يستعيد الايمان بالحقيقة الموضوعية الصائقة بالنسبة للجميع وملزمة للجميع ومعمرة للتعاليم السومسطانية العائلة ان الحقيقة هي ما يختاره كل فرد على انه حقيقى . وسوف نثبت هذا بمزيد من الموضوع اذا تأملنا في أن المفهوم هو نفسه التعريف . فاذا أردنا أن نحدد أى كلمة ، كلمة انسان مثلا ، فاننا لا يجب أن ندخل تعريفنا سوى الصفات التى لدى جميع الناس ، ونحن لا نستطيع — مثلا — أن نعرف الانسان بأنه حيوان جلده أبيض لان الناس جميعا ليسوا أصحاب بشرة بيضاء . وبالمثل لا نستطيع أن نعرف الانسان بأنه « ناطق بالانجليزية » لانه وأن كان البعض يتحدث بالانجليزية فان هناك آخرين لا ينطقونها . ولكن يمكننا أن ندرج صفة مثل « ذو ساقين » لان ملكة ساقين صفة يشترك فيها البشر جميعا سوى المشوهين أو المبتورى الساقين . وهكذا نجد أن التعريف يتكون بالطريقة نفسها التى يتكون بها المفهوم بأدراج الصفات العامة لفظ الاشياء واستبعاد الصفات التى يختلف فيها أعضاء اللفظة . والتعريف فى الحقيقة هو مجرد التمييز عن المفهوم بالكلمات . ونحن بعملية تثبيت التعريفات نحصل على معايير موضوعية للحقيقة . فاذا أثبتنا مثلا تعريف المثلث انن يمكننا أن نقارن أى شكل هندسى به ونحدد ما اذا كان مثلثا ام لا ، ولا يعود معنا لانسان أن يعلن أن ما يختاره ليكون مثلثا هو مثلث . وبالمثل اذا اثبتنا تعريفا لكلمة انسان انن يمكننا أن نقارن أى شئ بذلك التعريف ونحدد ما اذا كان انسانا ام لا . وادنا استطعنا أن نحدد المفهوم الحق للفضيلة انن فان مسألة ما اذا كان أى فعل جزئى غاغل لا تتقرر الا بمقارنة ذلك الفعل بالمفهوم وتبين ما اذا كان منطبقا . ان السومسطائى لا يعود قادرا على أن يقول : « أن ما يبدو

لى انه صواب هو صواب بالنسبة لى . وما اختار ان اقله هو غاضل
بالنسبة لى « ان غلله لا يجب ان تحكه انطباعاته الذاتية بل المفهوم
او التعريف الذى هو معيار موضوعى للحقيقة فى استقلال عن الفرد .
اذن هذه هى نظرية المعرفة التى مرضها سقراط . يقول ان المعرفة
ليست هى احساسات الفرد والتى تعنى ان كل فرد يستطيع ان يمين
الحقيقة كما يريد . المعرفة تعنى المعرفة بالاشياء كما هى على نحو موضوعى
فى استقلال عن الفرد ومثل هذه المعرفة هى معرفة بمفاهيم الاشياء . لهذا فان
تلفس سقراط يقوم اساسا على محاولة تأطير المفاهيم الحقبة . لقد
انطلق يتساءل : « ما هى الفضيلة ؟ » ، « ما هى الحساسة ؟ » ،
« ما هى العدالة ؟ » وهو لا يقتصد الا « ما هى المفاهيم الحقبة او التعريفات
لهذه الاشياء ؟ » . وبهذه الطريقة حاول ان يجد اساسا للايمان بحقيقة
صائقة موضوعية وقانون خلقى صادق موضوعى .

ومنهجه فى تكوين المفاهيم هو الاستقراء . انه يتناول امثلة مشتركة
من الاعمال التى يحترف بالها حسيمة ويحاول ان يجد الصفة المشتركة
بها والتى بها توضع كلها فى فئة واحدة ومن ثم يكون مفهوم الحساسة
ثم يطرح امثلة جديدة ليثبت ما اذا كانت تتفق مع المفهوم الذى تكون ،
فاذا لم تتفق فان المفهوم قد يكون محتاجا الى تصحيح فى حسوء الامثلة
الجديدة .

غير ان النظرية السقراطية فى المعرفة لم تكن نظرية مطروحة
لذاتها بل هى مطروحة لغايات عملية . ولقد جعل سقراط النظرية خادما
للممارسة ، انه يريد ان يعرف ما هو مفهوم الفضيلة لا لشيء سوى ممارسة
الفضيلة فى الحياة . وهذا يحملنا الى النقطة الرئيسية فى تعاليم سقراط
الاخلاقية وهى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة . لقد آمن سقراط بان
الانسان لا يستطيع ان يسلك على نحو غاضل الا اذا عرف اولاه ما هي
الفضيلة اى اذا عرف مفهوم الفضيلة . وهكذا يتأسس على المعرفة ويجب
ان ينبع منها . ولكن لم يقتصر الامر عند سقراط على الاعتقاد بان الانسان
اذا لم تكن لديه معرفة فان يسلك سلوكا حقا . بل لقد طرح ايضا تأكيدا
اكثر مدعاة للشك وهو ان الانسان اذا حصل على المعرفة لا يستطيع ان

يتصرف على نحو خاطيء . ان كل فعل خاطيء يصدر من الجهل . واذا عرف الانسان ما هو الفعل الصواب لانه يجب وسيفعل ما هو حق . ان الناس جميعا يستهدفون الخير لكن الناس يختلفون بصدد ماهية الخير . يقول سقراط : « ما من انسان يرتكب الخطأ صامدا » . انه يخطيء لانه لا يعرف المفهوم الحق للصواب ولما كان جاهلا لانه يظن ان ما يفعله هو الخير . يقول سقراط مرة اخرى : « اذا اخطأ الانسان صامدا لانه المضل ممن يخطيء بدون تعمد » لان لدى الاول الشرط الجوهرى للخيرية وهو معرفة الخير لكن الثانى تنقصه تلك المعرفة ولهذا فهو بلا حول ولا قوة .

ولقد لاحظ أرسطو وهو يعلق على هذا المذهب كله ان سقراط قد تجاهل أو تناسى الاجزاء اللاعقلية في النفس . لقد تغفل سقراط ان افعال كل انسان لا يحكمها الا العقل وحده وانها اذا كانت متعلقة على أنها صواب غلابد ان يفعلوها بحق . ولقد نسي ان غالبية افعال الناس معكومة بالانفعالات والصواب أى بحكومة « بالاجزاء اللاعقلية في النفس » . ونقد أرسطو لسقراط لا يمكن الرد عليه لكل التجارب تبين ان الناس يرتكبون الخطأ عبدا أى انهم مع معرفتهم للصواب فانهم يرتكبون الخطأ . ولكن من السهل أن نثبت السبب الذى دفع سقراط الى ارتكاب هذا الخطأ ، فلم يكن ينطق الا تحت الحاجه حالته هو . ان سقراط يبدو بالفعل انه فوق الضعف الانسانى . انه لم يكن يسترشد بالانفعالات بل بالعقل واذا ما عرف سقراط ما هو الحق لانه يفعله وهذا يعقبه كما يعقب الليل النهار . انه لم يكن نادرا على ان يلهم كيف يمكن للناس وقد مرغوا الحق ان يرتكبوا الخطأ مع هذا . لقد ظن انهم اذا كانوا اشرارا غلابد ان هذا لانهم لا يعرفون ما هو الصواب . وهكذا نجد لقد أرسطو مبررا . ومع هذا فلا يجب ان ننحى نظرية سقراط تماما بسرمة غفيتها صدق اكبر مما يبدو لاول وهلة . نحن نقول ان الانسان يؤمن بشيء ويفعل شيئا آخر ، ومع هذا فان الموضوع موضع التساؤل هو ما يؤمن به الانسان حقا وما هو محك ايمانه . ان الناس يذهبون الى الكنيسة كل يوم احد وهناك يرددون الادعية والصلوات وفيها نجد الفكرة الرئيسية الرامية الى ان كل الثروات الدنيوية بلا قيمة اذا ما تورنت بالثروات

الروحية . ومثل هؤلاء القوم اذا سئلوا فانهم قد يقولون انهم يؤمنون بان هذا حق . انهم يعتقدون انهم يعتقدون هذا . ومع هذا غريبا في الحياة الفعلية لا يبحثون الا عن الثروات الدنيوية ويسلكون كما لو كانت هذه الثروات هي الخير الاقصى . فماذا يؤمن هؤلاء القوم حقا ؟ هل هم يؤمنون بما يقولون أم انهم يؤمنون بما يفعلون ؟ ليس هذا على الاقل قبل ان يطرح موضع النقاش وانهم يتبعون حقا ما يعتقدون انه خير وانهم اذا كانوا مقتنعين حقا بتفوق الثروات الروحية يجب ان يسموا اليها ويبحثوا عنها لا عن الثروات المادية ؟ هذا — على الاقل — ما يعتقد سقراط : كل الناس تستهدف الخير لكن الكثرة لا تعرف ماهية الخير . وهذا بلا شك صادق في حالات عديدة وان كان في حالات اخرى دون شك يفعل الناس عبثا ما يعرفون انه شر .

وهناك قضيتان خاصتان سقراطيتان اخريان ترتبطان على الفكرة العامة نفسها وهى أن الفضيلة والمصيرية شيء واحد ~~القضية الاولى~~ هي أن الفضيلة يمكن تعليمها . نحن لا نعتقد عادة أن الفضيلة يمكن تعليمها مثل الحساب . نحن نعتقد أن الفضيلة تتوفر على عدد من العوامل أبرزها المزاج الفطري للانسان والوراثة والبيئة وهي يمكن أن تتعدل نوعا ما بالتعليم والممارسة والعادة . والنتيجة هي أن طابع الانسان لا يتغير كثيرا وهو يشوب ويسن . والانسان بالممارسة الدائمة والتحكم في النفس المستمر قد يجعل نفسه افضل الى حد ما ولكن يظل كما هو على العموم . ونحن نقول أن الذئب لا يغير جلده . ولكن عند سقراط الشرط الوحيد للفضيلة هو المعرفة ولما كانت المعرفة هي ما يمكن بثه بالتعليم فانه يترتب أن الفضيلة يجب تعليمها . والصعوبة الوحيدة هي أن نجد المعلم ، أن نجد انفسنا يعرف مفهوم الفضيلة وماهية مفهوم الفضيلة أى القطعة الثينة من المعرفة كما يظن سقراط والتي لم يكتشفها أى فيلسوف من قبل يمكن بثها بالتعليم وساعتها يصبح الناس فضلاء .

والسقراطية الاخرى هي أن « الفضيلة واحدة » . اننا نتحدث من فضائل عديدة : التسامح ، الحماسة ، البصيرة ، الاريحية ، الشفقة

الخ . ولقد آمن سقراط بأن كل هذه الفضائل الجزئية تصدر عن مصدر واحد هو المعرفة . لهذا فإن المعرفة نفسها أى الحكمة هى الفضيلة الوحيدة وهذه الفضيلة تشمل جميع الفضائل الأخرى .

وهذا يكبل عرض التعاليم الإيجابية عند سقراط . ولا يبنى أماننا سوى النظر فى المكانة التى يشغلها سقراط فى تاريخ الفكر . هناك جانبان فى التعاليم السقراطية : أولا هناك مذهب المعرفة وهو أن المعرفة كلها تتم من خلال المفاهيم ، هذا هو الجانب العلمى فى فلسفة سقراط . ثانيا ، هناك تعاليمه الأخلاقية . أن الجانب الجوهرى والهام عند سقراط دون شك نظرية المفاهيم العلمية وهذا هو ما يعطيه مكانته فى تاريخ الفلسفة . أما أفكاره الأخلاقية برغم ما فيها من أحياء ملئية بالمغالطات من أن الناس لا يحكمهم سوى العقل ، ومن ثم فإنها لم تمارس تأثيرا كبيرا فى تاريخ الفكر . فمجرد أن نظرية المفاهيم أحدثت ثورة فى الفلسفة . وعلى تطورها تأسست فلسفة افلاطون بكاملها ومن خلال افلاطون تأسست فلسفة أرسطو وفى الحقيقة كل المثالية التالية . والتأثير المباشر لهذه النظرية على أية حال هو تدمير تعاليم السوفسطائيين .

لقد ذهب السوفسطائيون الى أن الحقيقة هى الإدراك الحسى ولما كانت الإدراكات الحسية عند الأفراد المختلفين تتباين بالنسبة للموضوع نفسه فإنه يترتب على هذا أن الحقيقة تصبح مسألة نوق الفرد ، وهذا يقوض كل إيمان بالحقيقة كحقيقة موضوعية ، وبالتالي يقوض — بالاستدلال نفسه — الإيمان بموضوعية القانون الخلقى ومن ثم ينهار . أن المكانة الجوهرية لسقراط هى أنه الإنسان الذى استعاد الإيمان ، وتكهن عظيمه فى أنه رأى أن الطريقة الوحيدة لمواجهة النتائج الخطرة للتعاليم السوفسطائية هى تنفيذ الغرض الأساسى الذى نبعت منه كل تلك التعاليم وهو أن المعرفة هى الإدراك الحسى بهذا وضع سقراط ضدها مذهب القائل أن المعرفة تتم من خلال المفاهيم . وأن تأسيس المعرفة على المفاهيم هو تأسيسها على كلية العقل ومن ثم استعادتها من مجال المظهر الذاتى وردها الى الحقيقة الموضوعية .

ولكن بالرغم من أن سقراط هو مستعبد الايمان فلا يجب أن نتخيل أن تفكيره هو لهذا ردة الى الحالة العقلية التي كانت موجودة قبل السومسطائيين . بل بالعكس كان تقدما تجاوز السومسطائيين . ونحن لدينا هنا في الحقيقة مثال على التطور الطبيعي للفكر كله سواء عند الفرد أو الجنس كله . أن حركة الفكر تمرض ثلاثة مراحل .. المرحلة الاولى هي الايمان الايجابى غير القائم على العقل ، انه مجرد الايمان الاتننامى . وفى المرحلة الثانية يصبح الفكر محمرا وشاكنا ، فينكر ما نأكد في المرحلة السابقة . والمرحلة الثالثة هي استعادة الايمان الايجابى الذى يتأسس هذه المرحلة على المفهوم ، على العقل لاعلى مجرد العادة . وكان الناس قبل عصر السومسطائيين . يؤمنون بأن الحقيقة والخير هما حقيقتان موضوعيتان ، وليس هناك شخص بعينه قد أكده لانه لا يوجد احد قد انكره ، لقد كان امرا واضحا ، وهو ليس قائما على أسس عقلية بل من خلال العادة والالفة . وهذه المرحلة الاولى للفكر يمكن أن نسميها حقبة الايمان البسيط . وعندما ظهر السومسطائيون على الساحة جعلوا العقل يقوم على ما جرى تقبله كبسالة طبيعية الا وهو القانون والعادة والسلطة . وأن اول تأسيس للعقل على الايمان البسيط هو دائما محض ومن غرض السومسطائيون كل مثل الخير والحقيقة . وسقراط هو الذى استعاد هذه المثل لكنها معه لم تعد مثل الايمان البسيط ، انها مثل العقل . انها قائمة على العقل . ولقد أحل سقراط الايمان المستوعب محل العادة . ويمكننا في هذا الصدد أن نقبله باريستومان ، قاريستومان المحافظ المؤمن « بالعصور القديمة الرائعة » رأى بوضوح مثل سقراط النتائج الخطيرة التى مارسها السومسطائيون على الاخلاق العامة . غير أن العلاج الذى اقترحه كان عودة شنيعة « للعصور القديمة الرائعة » ولما كان الفكر هو الذى أدى الى هذه الشرور فيجب قهر الفكر ويجب العودة الى الايمان البسيط . غير أن الايمان البسيط لما كان الفكر قد دبره مرة ، فنتبه لا يعود اطلاقا لا للفرد ولا للجنس كله . ولا يمكن أن يحدث هذا بمثل ما أن الإنسان لا يمكن أن يعود طفلا . وليس هناك سوى علاج واحد لشرور الفكر وهو المزيد من الفكر . فاذا كان الفكر في دروبه الاولى قد أغشى كهاهو شأنه دائما الى نزعة الشك والانكار فإن المجرى الوحيد ليس كبت الفكر بل تأسيس الايمان على الفكر . ولقد كان هذا منهج سقراط وهذا هو

ايضا منهج اصحاب النفوس الكبيرة كلهم ، انهم لا ينزعجون من الظلال ، ان لديهم ايمانا بالعقل . فاذا اقضى بهم الفكر الى الظلام فانهم لا يرتدون منذرين ، بل يتقدمون الى ان يظهر النور ثانية . ومن ينصحوننا بالا نعبا بالعقل اذا كان العقل سيحمل الشك في عقائدنا هم معلون مزيفون . ان الفكر لا يمكن كبحه او قهره فلعقل حقوقه علينا باعتبارنا عقلانيين ، ولا يمكننا ان نفتقر بل يجب ان نتقدم ونجعل مقائدنا عقلية ، ويجب ان نؤسسها على المفهوم كما فعل سقراط . ان سقراط لم ينكر مبدا السوفسطائيين ان جميع المؤسسات وجميع المثل وجميع الاشياء الموجودة والعائمة يجب ان تبرر نفسها امام محكمة العقل ولقد تقبل هذا دون تردد ، واخذ على مآلته تهدى الفكر وكسب معركة العقل في مصره .

لقد ابرز السوفسطائيون مبدا الذاتية ، مبدا ان الحقيقة يجب ان تكون حقيقتى (انا) وان الصواب هو موافى (انا) ويجب ان يكونا من نتاج تفكرى لا من نتاج معايير مطروضة بالقوة على من الخارج . غير ان خطأ السوفسطائيين هو تصورهم ان الحقيقة يجب ان تكون حقيقة بالنسبة لى في مجرد ثمرتى باعتبارى مخلوق الحس الذى يتلقى وهذا يعنى ان لى حقيقة خاصة بى . ولقد صرح سقراط هذا بالاعتراف بان الحقيقة يجب ان تكون حقيقة بالنسبة لى ولكن هذا بغيرتى ككائن عاقل وهذا يعنى ان العقل كلى وان الحقيقة ليست الحقيقة بالنسبة لى بل هى الحقيقة الكلية التى تشترك فيها كل الكائنات العقلية الصادقة . وهكذا تتأسس الحقيقة لا على انها مجرد مظهر ذاتى بل كحقيقة موضوعية مستقلة عن الامساسات والاهواء وارادة الفرد . وعصر سقراط والسوفسطائيين كله يمتلئ بالتشديد ودراسة الاساسى هو ان انكار تفوق العقل واقامة اية عملية اخرى للوعى فوق العقل يجب ان تنتهى دون شك بالنزعة الشكية وانكار موضوعية الحق والاخلاقيات . وهناك كثيرون من اصحاب نزعة الاشراق وغيرهم في العصر الراهن يعلموننا عقيدة ما يسمونها (الحدس) ، فهم يعتقدون ان النوع الاسمى للمعرفة الدينية تصل اليه بالحدس وهذا الحدس يتصورونه شيئا اعلنى واسمى من العقل . ولكن هذا هو نفس خطأ بروتاجوراس ، ومن الحق ان ما يسمى بالحدس ليس مجرد ادراك حسى كما كان الشأن مع بروتاجوراس

بل هو شكل من الادراك الحسى الروحى المباشر ، انه استيعاب مباشر
 للشيء باعتباره ما تلاقى حيث له (وجود هناك) ولهذا غله طبيعة الادراك
 الحسى . انه روحى وفوق الحسى مقابل الادراك الحسى والمادى .
 ولكن ليس هناك غرق على الاطلاق ما اذا كان الادراك الحسى حسيا ام
 فوق الحسى . وان وضع الحقيقة فى اى نوع للادراك الحسى هو من
 الناحية المبدئية مثل ما فعله بروتاجوراس وهو ان يقع الانسان شخصية
 عاجزة للادراكات الحسية للفرد . اننى اهدس شيئا ، وانسان آخر
 يهدس العكس . وما اهدسه يجب ان يكون حقيقيا بالنسبة لى وما
 يهدسه يكون حقيقيا بالنسبة له ، فقد انكرنا العقل ووضعناه لئلى من
 الهدس ومن ثم هططنا من شأن ذلك الذى فى استطاعته وحده ان
 يفسح الانطباعات المختلفة لكل فرد لقاعدة المعيار الكلى والموضوعى .
 والنتيجة المنطقية هى انه لما كانت كل مؤسسة للانسان صاعدة
 بالنسبة له فانه لا يوجد شيء اسمه حقيقة موضوعية ، ولن يكون هناك
 شيء اسمه الخير الموضوعى فى هذه الظروف ، ومن ثم فان النظرية يجب
 ان تنتهى بنزعة شكية كاملة وظلام دامس . واذا كان أصحاب نزعة الاشراق
 لا يصلون الى هذه النتائج الشكية فهذا يعنى ببساطة انهم لبسوا واضحين
 ومطلقين على نحو ما كان عليه بروتاجوراس .

الفصل الحادى عشر

انصاف السقراطيين

عند موت سقراط تبحت ظاهرة لا تتكرر كثيرا فى تاريخ الفكر فهناك شخصية عظيمة متعددة الجوانب تضم فى نفسها اتجاهات وانكار عديدة متصارعة ولناخذ مثالا على أية حال لا من المجال العقلى بل من مجال الحياة العملية غالبا ما يقال أن من الصعب التوفيق بين الرحمة والعدل . بين الشخصيات الصغيرة العديدة لا يتبع الانسان سوى مثال الرحمة وليس فى رحمته أى مكان للعدل وهذه الرحمة تندھون الى مرتبة النزعة الانسانية العاطفية المبالغه . وهناك شخص آخر لا يتبع سوى مثال العدل ناسيا الرحمة ويصبح متعلبا وغير متعاطف . ويتفضى الامر شخصا عظيما ، شخصية رائعة حتى يستطيع أن يربط بين العدل والرحمة ويوفق بينهما بتناغم . وكما هو الحال فى المجال العقلى ، نجد أن الامر فى نطاق الفكر والفلسفة والفكر العظيم ليس هو الذى يلتقط جانبا وحيدا من الحقيقة ويدفعه الى حده المتطرف ولكنه الانسان الذى يضم فى مذهب متعدد الجوانب جميع الجوانب المخططة والمتصارعة . أن الانسان بتأكيده فكرة واحدة ، وبانحصاره بفكرة وحيدة ودفعها الى نتيجة المنطقية بصرف النظر عن الجوانب الأخرى للحقيقة قد يحقق فى الواقع شهرة محلية ومؤقتة ، لأن مثل هذا الأجراء يلقى فى الغالب الى العراصات او تناقضات ظاهرة صارخة ويلقى الى نتائج غريبة وغير شائعة . وشهرة رجال من أمثال نيتشه والكاتب المسرحى الايرلندى برناردشو والروائى الايرلندى أوسكار وايلد تقع أساسا بهذه الطريقة ولكن عند موت شخصية عظيمة محيطه شاملة غائتا نجد فى الغالب أنها تنشطر الى اجزائها المركبة وكل منها يودى الى مدرسة أحادية الجانب للفكر وذلك لأن الفكرة مركب من حقائق متباينة عديدة . ولما كان التلاميذ رجالا صغارا غائما غير قادرين على استيعاب فكر الرجل العظيم فى كليته وجوانبه المتعددة . وكل تلميذ يهتمك بذلك الجانب من تعاليم أستاذه الذى يلقى فى غالبته

مع مزاجه ويشعر في تحويل هذه الفكرة الناقصة الواحدة الى فلسفة
نفقناول الجزء كما لو كان هو الكل . وهذا ما حدث بالضبط بعد وفاة
سقراط . ولم يكن هناك سوى شخص واحد من بين تلاميذه هو الذى
استطاع أن يلتقط تعاليمه الكلية وأن يفهم كلية شخصيته وهذا الشخص
هو أفلاطون ومن بين الرجال الأقل شأنًا الذين كانوا أتباعًا وأصدقاء
شخصيين لسقراط نجد ثلاثة أسسوا مدارس للفلسفة كل منها جزئية
واحادية الجانب ولكن كل منها يزعم أنها عرض للسقراطية الحقيقية .
وهؤلاء الثلاثة هم : أنتيستينس وقد أسس المدرسة الكلية وأرسيتيوس
وقد أسس المدرسة القورينثية وأقليدس الذى أسس المدرسة الهجارية .

وبالنسبة لجانبى الفلسفة السقراطية وهما نظرية المفاهيم والنظرية
الاخلاقية سهل بالنسبة لنا ونحن نسترجع التاريخ أن نثبت أى منهما
هو الذى أثر أكثر في تاريخ الفكر وأيهما بالغالى له الأهمية الأكبر .
غير أن رجال عصره لم يستطيعوا أن يتبينوا هذه المسألة . فما تمسكوا
به هو الجانب الواضح في سقراط وهو فلسفته الاخلاقية ولحق كل شيء
التعاليم الاخلاقية التى جرى التعبير عنها في حياة الاستاذ وشخصيته لا
بالكثير من الأفكار التجريدية . ويمكن تلخيص هذه الحياة وهذه التعاليم في
الفكرة الداهية الى أن الفضيلة هي الغاية الوحيدة للحياة وأن كل شيء
معداها في العالم مثل الراحة والفروات والمعرفة الجزئية بلا قيمة نسبية .
الذين كان الفضيلة هي الغاية الوحيدة للحياة وهي التى تشكل نقطة
الاتصال بين المدارس شبه السقراطية الثلاث . وعليها الآن أن نثبت النقاط
التي تختلف فيها .

إذا كانت الفضيلة هي الغاية الوحيدة للحياة فما هي بالضبط
الفضيلة ؟ أن سقراط لم يقدم أية إجابة واضحة من هذا السؤال .
والتعريف الوحيد الذى قدمه هو أن الفضيلة هي المعرفة ولكن عندما
نتضمن في هذا القول نجد أنه ليس تعريفًا على الإطلاق . الفضيلة هي
المعرفة ، ولكن المعرفة بأى شيء ؟ أنها ليست معرفة ملم الفلك أو
الرياضة أو الفيزياء . أنها المعرفة الكلية أى معرفة الفضيلة .
وتعريف الفضيلة بأنها معرفة الفضيلة هو تفكير يدور في حلقة مفرقة
ولا يجعلنا نفهم أكثر في معرفة ماهية الفضيلة غير أن سقراط — وهذه

حقيقة — لم يكن يفكر في حلقة مفرغة . انه لا يقصد ان الفضيلة (هي) المعرفة وأن كان مذهبه في الغالب يقرر بهذا الشكل مما يؤدي الى سوء الفهم . أن ما يقصده هو شيء مختلف وهو ان الفضيلة (تعتمد على) المعرفة . وهذا هو الشرط الاول للفضيلة . ان المبدأ في واقع الحق ليس هو ان الفضيلة هي معرفة الفضيلة وبالتالي التفكير في حلقة مفرغة ، بل هو ان الفضيلة تعتمد على معرفة الفضيلة وهذا تفكير مستقيم لا دائري . اذا ما مرتت الفضيلة فانك في هذه الحالة وحدها تستطيع ان تكون حاضرا . وهنا ليس لدينا أى تعريف للفضيلة أو أية محاولة لتعريفها . ولا يزال السؤال الذى يواجهنا « ما هي الفضيلة ؟ » بدون جواب .

ومما لا شك فيه أن هذا يرجع في جانب منه الى الطريقة غير المنهجية وغير المذهبية التى طور بها سقراط فكره وهذا بدوره يرجع الى أسلوبه التحاورى في الفلسف وذلك انه يستعمل تطوير تفكير مذهبى ابلان المحاورات العرضية . ولكن الامر يرجع في جانب منه ايضا الى شمولية العباقرة ، فلو كان من الاتساع حتى يتبين له ان من المستحيل ريسط الفضيلة بأية صيغة شبيقة واحدة تصلح كموجه عمل للسلوك في ظروف الحياة المختلفة . وبالرغم من ان مبدأ سقراط كله يقوم في منهج التمزيكات لم يترك لاتباعه أى تعريف للمفهوم الاكبر في فلسفته الا وهو مفهوم الفضيلة ولهذا كان أتباع سقراط انما يختلفون حول هذه النقطة انهم جميعا متفقون على أن الفضيلة هي الغاية الوحيدة للحياة لكنهم طوروا أفكارا مختلفة من أى أنواع الحياة هو الغايل .

الكليسون

لقد رد انتستينس مؤسس المدرسة الكلية القضايا الشائعة القائلة بأن الفضيلة قائمة على المعرفة وأنها يمكن تعلمها وأنها واحدة . ولكن ما أثار إعجاب انتستينس ليس هو سقراط رجل العقل ورجل العلم والفيلسوف بل سقراط الانسان ذو الشخصية المستقلة الذى يتبع أفكاره الخاصة عن الحق بصرف النظر عن آراء الآخرين . وهذا الاستقلال كان

في الواقع مجرد نتاج ثانوي للحياة السقراطية . لقد كان سقراط مستقلاً عن كل الخيرات والممتلكات الأرضية ولم يكن يعبأ بالثروات أو الاستحسان وذلك لان قلبه كان ثابثاً على كنز أكبر الا وهو احراز المعرفة . ان مجرد الاستقلال وعدم الاكتراث بآراء الآخرين كانوا بالنسبة له غايتين في حد ذاتهما وهو لم يؤمنهما أو يجعل منهما صنين ، غير ان الكلبين غسروا تعاليمه على أن المقصود بها هي أن الاستقلال من اللذات والممتلكات الأرضية هو في ذاته غاية وهدف الحياة . ولقد كان هذا هو تعريفهم للفطنة وهو التخلي الكامل عن كل شيء يجعل الحياة جديرة بأن تعاش في أمن الناس العاصدين ، أنهم ينادون بالزهد الكامل واستقامة النفس بصرامة . لقد كان سقراط يظن أن المعرفة الوحيدة بالقيمة العليا هي المعرفة الأخلاقية وقد أظهر نزوعاً الى عدم الاكتراث بأنواع المعرفة الأخرى . ولقد بالغ الكلبيون في هذه السمة وحولوها الى احتقار وإدراء لكل من وكل معرفة وصل الى حد الجهل والجلالة . يقول انتستينس : « الفطنة كناية للسعادة ، ومن أجل الفطنة ليست هناك حاجة الا الى قوة سقراط ، أن المسألة مسألة فعل ولا يقتضى هذا الكثير من الكلمات أو الكثير من المعرفة » . وهكذا نجد أن المثال الكلبى للفطنة مثال سلبي تماماً : انه غيبة كل رغبة والتحرر من جميع الاحتياجات والاستقلال التام من كل الممتلكات . وكثير من الكلبين رفضوا اقتناء بيوت أو أي مكان للسكن وأخذوا يتجولون أشبه بالامهاتين والشعائين . ولهذا السبب عينه عاش ديوجين في حوض استحمام . ولقد كان سقراط وهو يتبع من صميم قلبه ما يصرح أنه خير لانه لم يكن يعبأ بما يقوله العامة والسوقة ولكن عدم الاكتراث هذا بآراء الآخرين مثل تحرره من الممتلكات ليس غاية في ذاته فهو لم يفسر المسألة على أنه يريد عمداً أن يهاجم الرأي العام . غير أن الكلبين حتى يظهروا استقلالهم تحدوا الرأي العام وأبدوا الكثير من قلة الحياء .

يرى الكلبون أن الفطنة هي وحدها الخير والرفيلة هي الضر الوحيد ولا شيء عدا هذا يمكن أن يكون خيراً أو شراً . وكل شيء آخر « غير مهم » والملكية واللذة والثروة والحرية والراحة بل الحياة نفسها لا يجب أن تعد خيرات . والفقر والمسغبة والمرض والعبودية والموت

نفسه لا يجب أن تعد ضرورا . وأن تكون حرا ليس أفضل من أن تكون عبدا لأن العبد إذا كانت لديه فضيلة غانه هو نفسه يكون حرا ويكون قد ولد حاكما . والانتحار ليس جريمة والانسان قد يدمر حياته ، لا ليهرب من البؤس والالم (لان هذه المسائل ليست ضرورا) بل لكى يظهر أن الحياة بالنسبة له تهم . ولما كان الخط الفاصل بين الفضيلة والرذيلة محددا تماما فمكذلك الفرق بين الحكيم والفبى . والناس جميعا ينتسبون الى هاتين الفئتين وليس هناك حد اوسط بينهما . أن الفضيلة واحدة ولا تنقسم ، والانسان إما أن يمتلكها كلها او لا يمتلكها على الاطلاق . وهو فى الحالة الاولى رجل حكيم وفى الحالة الثانية رجل فبى . والحكيم يملك الفضيلة كلها والمعرفة كلها والحكمة كلها والسعادة كلها والكمال كله . والفبى يملك الشر كله والتعاسة كلها والنقص كله .

القورينثيون

والفضيلة بالنسبة للقورينثيين هى أيضا الهدف الوحيد للحياة على الاقل من الناحية الصورية لانهم يعطون للفضيلة تعريفا يستل منها كل معنى . أن سقراط لم يردد كثيرا أن الفضيلة تتحدد بالمازيا التى تحملها ، بل قد قال أن الفضيلة هى الدرب الوحيد المفضى للسعادة وهو لم يمتنع عن القول أن السعادة هى دافع للفضيلة . وعلى أية حال لا يعنى هذا أنه لم يتبين أن واجب الانسان لعمل الحق هو لذاته وليس من أجل ميزة يحملها نحن نقول : « الامانة خير سياسة » لكننا لا نقصد انكار أن واجب الناس أن يكونوا أمعاء حتى لو لم يكن هذا من السياسة الخيرة فى بعض الحالات الخاصة . . وعلى أية حال لم يكن سقراط واضحا تماما حول هذه النقاط ولم يكن قانرا على أن يجد أى أساس محدد للاخلاقيات سوى السعادة . وهذا الجانب فى تعاليمه هو الذى يصل به اريستيبوس الان الى نتائج المنطقية بصرف النظر عن المطالب الاخرى . مما لاشك فيه أن الفضيلة هى الغاية الوحيدة فى الحياة غير أن الغاية الوحيدة للفضيلة هى ميزة الانسان أى أنها هى اللذة والانسان يستطيع بالمثل أن يقول فى الثو أن الغاية الوحيدة للحياة هى اللسذة .

ان تأثير بروتاجوراس والسوفاطيين قد لعب ايضا دوره في تشكيل فكر أرسطويوس . لقد انكر بروتاجوراس موضوعية الحقيقة وطبق السوفاطيون المتأخرون النظرية نفسها على الاخلاق . ان كل انسان هو قانون نفسه وليس هناك قانون خلقي يتقيد الفرد ضد رغبته . ولقد ربط أرسطويوس هذا بمذهبه في اللذة . ان اللذة لما كانت هي الغاية الوحيدة في الحياة . فانه لا يوجد اي قانون خلقي يمكن ان ينتهك مطالب اللذة المطلقة من الخارج . لاشيء شرير ، لا شيء سييء الا اشباع تعطش الفرد للذة .

وما اذا كانت هذه الفلسفة تفضي في الممارسة العملية الى الانحطاط الكامل لاتباعه انما امر يتوقف بالكامل من أي نوع من اللذة في ذهنهم . فاذا كان المقصود هو اللذة المذهبة والعقلية فانه لا يوجد سبب يحول بين الحياة الخيرة النفسية من الظهور واذا كان المقصود اللذات الجسدية فان النتائج لا تعد نبيلة . ان القورينائيين يتجاهلون تماما لذات العقل لكنهم نوهوا ان مشاعر اللذة الجسدية اكثر عمقا وشدة وعلى هذه المشاعر ركزوا انتباههم . ومع هذا فقد انتقدوا من الهوات الدنيا للترمة الحسية والبهيمية بقولهم ان الانسان الحكيم وهو يبحث عن اللذة يجب ان يمارس العصفاء . فاتباع اللذة اتباعا مطلقا دون تهود بغض في البواقع الى الالم والالم هو ذلك الذي يجب تجنبه لهذا فان الحكيم سيقظ دائما سيد نفسه وسوف يسيطر على رغبته ويؤجل اللذة الالمنى من اجل لذة اكبر اذا كان هناك المزيد من اللذة والاقبل من الالم . والمثل القورينائي للحكيم هو رجل العالم المعتمد اساسا على اللذة والذي لا تتبدد الفرائط ومع هذا يمارس غاية بحصافة وبصيرة ولكاء . وبمثل هذه المبادئ تسمح بطبيعة الحال بفلسفات عديدة حسب مزاج الفرد . ويكفينا ان نلاحظ مثالين : لقد آمن انهيلريس القورينائي في الحقيقة بان اللذة هي الغاية الوحيدة لكنه اعلى من شأن اللذات التي تصدر عن المسخافة والمحبة الاسرية ولهذا امر بان على الحكيم ان يكون مستعدا للتضحية بنفسه من اجل اصنقائه او أسرته - وهذا شعاع من ضوء في الحلقة الاخلاقية . اما هيجسياس المتشائم فقد ذهب الى ان المتعة الايجابية مستحيل الحصول عليها . ومن الناحية العملية فان الغاية الوحيدة للحياة التي يمكن ان تتحقق هي تجنب الالم .

الميجاريون

يعد اقليدس الميجارى هو مؤسس هذه المدرسة ويبداه هو مركب من السقراطية مع الايلية . ان الفضيلة هي المعرفة ولكن المعرفة باى شىء ؟ هنا نجد ان التأثير الايلى يصبح واضحا . لقد آمن الميجاريون مع بارمنيدس بالوجود المطلق الواحد . والكثرة كلها والحركة كلها وهمية وعالم الهواس ليست فيه حقيقة هنا والذي له حقيقة هو الوجود وحده . فاذا كانت الفضيلة هي المعرفة فانها لا يمكن ان تكون سوى المعرفة بهذا الوجود . واذا كان المفهوم الجوهرى من سقراط هو الخير والمفهوم الجوهرى عن بارمنيدس هو الوجود فان اقليدس يربط الآن بينهما فالخير هو الوجود . ان الوجود والواحد والى والخير والالوهية هي مجرد أسماء مختلفة لشيء واحد . والضرورة والكثرة والشر هي أسماء عكس الوجود الا وهو اللاوجود . ان الكثرة هي هكذا واحدة مع الشر وكلاهما وهيبان والشر ليس له وجود حقيقى والخير هو وحده الحق . والفصل المخطئة مثل الاربحية والتسامح وضبط النفس هي مجرد أسماء مختلفة لفضيلة واحدة هي معرفة الوجود .

ولقد سبق لزينون الايلى ان بين ان الكثرة والحركة ليسا وهيبين بحسب بل هما حتى مستحيلتان لانهما متناقضتان . ويقرب الميجاريون من هذه الفكرة مع جدل زينون ويخلصون الى انه لما كان اللاوجود مستحيلا فان الوجود يتضمن كل امكانية . فما هو ممكن هو أيضا واقى . وليس هناك شىء اسمه شىء ممكن حيث انه لم يوجد بعد .

وكما ان الكلبين وجدوا الفضيلة فى الاستقلال السلبي والزهد ووجدوا التوريناثيون فى اقتناء اللذة بطريقة مترطة فى اللذة فان الميجاريين يجدونها فى حياة التأمل الفلسفى اى فى معرفة الوجود .

الفصل الثاني عشر

أفلاطون

لم ينشئ أى من الفلاسفة السابقيون على أفلاطون مذهباً فلسفياً لها قدموه وبوغرة شديدة هو الإسكار والنظريات والآراء والاقتراحات الفلسفية المعزولة .

وكان الأفلاطون أول شخص فى تاريخ العالم يبدع مذهباً شاملاً عظيمها فى الفلسفة وهو مذهب له تشعباته فى جميع أنحاء الفكر والواقع ، وأفلاطون بهذا إنما جعل كل الفكر السابق مجرد نوع من الاسهام فى المذهب لقد جيع الحصاد الكلى للفلسفة اليونانية ونجسم فى مذهب خبير ما عند الفيثاغوريين والإيليين وهيرقليطس وسقراط ، لكن لا يجب أن يشتط بنا الخيال فى هذا الصدد فمثل أن الأفلاطون كان مجرد شخص يتقى أولي تقطع خبرة أفكار الآخرين ويجعل منها كشكولاً فلسفياً خاصة به . بل لقد كان على العكس منكراً أصيلاً بأعلى درجة . فمى أن مذهبهم نفاق فكر المفكرين السابقين شأنه فى هذا شأن كل مذاهب الفكر الكبرى . لقد استولى بالفعل على أفكار هيرقليطس وبارمنيدس وسقراط لكنه لم يتركها كما وجدها ، لقد اعتبرها بذور تطور جديد ولقد كانت هى الأسس الدينية فى الأرض التى شيد عليها صرح الفلسفة وفى يديه أصبح الفكر السابق كله موضوعاً تحت نور مبدأ جديد وأصيل .

(١) حياته وكتابه

تعد مسائله التاريخ الدقيق لولد أفلاطون مسألة يعتمدها الشك ولكن التاريخ الذى يطرح عادة هو ٩٢٤ - ٤٢٧ ق.م . وهو تاريخ لا يبعد كثيراً عن الحقيقة .

لقد انحدر من أسرة أثينية أرستقراطية وكان بظك ثروة كافية تمكنه من أن يحيا حياة الفراغ اللازمة لحياة مكرسة للفلسفة . ويأتى شبابه فى وقت

أكبر فترات التاريخ الإثيني خطيرة. فبعد صراع مرير استمر لأكثر من ربع قرن انتهت الحرب البلوبونزية بالانهيار الكامل لأثينا كقوة سياسية . واضطربت شؤون البلاد الداخلية بشكل لا يقل عن اضطراب شؤونها الخارجية . وهنا - كما في أى موضع آخر - تحولت الديمقراطية المنتصرة إلى حكم الفوضى ثم مع انتهاء الحرب البلوبونزية استعاد الحزب الأرستقراطي السلطة مع حكم الطغاة الثلاثين وكان من بينهم بعض أقارب أفلاطون غير أن الحزب الأرستقراطي الذى كان أبعد ما يكون عن تحسين الأمور انغمس في التو في حكم أراقة الدماء والإرهاب والقمع والبطش . ولقد تركت هذه الوقائع أثرا بالغا على تاريخ حياة أفلاطون ، ولو كانت لديه أية رغبة لتولى منصب سياسى فإن الظروف القلبية للمحاول في أثينا لابد أنها قد أخفعتها ، فهو الأرستقراطي بالفكر وبالميلاد لم يكن يستطيع أن يتغلب مع حكم الفوضى . وإذا كان قد تخيل أن عودة الأرستقراطية للحكم من شأنها أن تحسن الأمور فإنه لابد أن أثبتت الفخاوة عن عينيه على نحو مرير بما فعله الطغاة الثلاثون . ولما كان قد استاء من الديمقراطية - والأرستقراطية على السواء - كما يبدو قد تقاعد واعتزل

ولم يظهر إطلاقا طوال حياته الجديدة وهو يخطب في المؤتمرات الشعبية واعتبر الدستور الإثيني شيئا على عليه الزمن .

ولم يعرف الكثير من شباب الفيلسوف ، لقد أنشأ القصائد ونال خير تربية يمكن لمواطن أثيني أن يحصل عليها . وكان أستاذه قراطيلوس من اتباع هيرقليطس ولا شك أن أفلاطون تعلم منه آراء ذلك الفيلسوف . وهناك احتمال أنه أراد أن يكون جاهلا بمجاذلات السوفسطائيين وكان كثير منهم معاصرين له . ولقد قرأ على الأرجح كتاب أنكساجوراس الذى كان متاحا بسهولة في ذلك الوقت في أثينا . ولكن ليست لدينا معلومات مؤكدة من كل هذه النقاط ، وما نعره بالفعل هو أن الحدث الحاسم في شبابه وفي حياته كلها في الحقيقة هو ارتباطه بسقراط .

لقد ظل أفلاطون الصديق والتلميذ المخلص لسقراط في الثمانى سنوات الأخيرة من حياة سقراط . ولقد شكلت آراء وشخصية الأستاذ الدافع القامى الأكبر لحياة أفلاطون وكانت هي الملم لكل تفكيره .

ولقد كان الاخلاص والتقدير اللذان شعر بهما نحو سقراط — وهما اخلاص وتقدير لم يتلاشيا مع كرامتني — قد نبها على نحو اكبر وبشكل مستمر. غنى آخر محاورات افلاطون نجد تصويراً لسقراط يتسم بأكبر قدر من السحر والاعجاب ، وأصبح سقراط بالنسبة له النمط والانموذج للفيلسوف الحق .

وبعد وفاة سقراط بدأت مرحلة ثانية في حياة افلاطون وهي مرحلة الترحال . لقد هاجر أولاً الى ميجارا حيث كان صديقه وتلميذه افقليدس يؤسس المدرسة الميجارية . ولقد كانت الفلسفة الميجارية مركبة من فكر سقراط وفكر الايليين . ولا شك أن افلاطون هنا في ميجارا وتحت تأثير افقليدس قد شكل وكون تعرّفه المتيق بشعاليهم بلميندس الذي أصبح له تأثير كبير على فلسفته . ولقد سافر من ميجارا الى قورينة وبصر واطاليا وصقلية . واتصل وهو في ايطاليا بالنيثاغوريين . وبسبب تأثير هذه المرحلة نجد العناصر الفيثاغورية القوية منبثة في تفكيره .

وفي صقلية انضم الى بلاط ديونيسيوس الأكبر طاعى سراقوسة ولكن نجد تصرّفه هنا بسبب له المتأسف فقد فسّده ديونيسيوس فشبّهه بديداً بسبب آراء افلاطون الاخلاقية والفلسفية حتى انه طرح افلاطون في سوق النخاسة ولقد نجا بمعجزة من مصير العبودية والرق اقتاده انيساريس القوريني ومن ثم عاد افلاطون الى اثينا — واستغرقت رحلته فترة امتدت الى عشر سنوات .

ومع عودة افلاطون الى اثينا ندخل المرحلة الثالثة والاضيرة من حياته . وفيها عدا رحلتين قصيرتين نذكرهما هابرين لم يترك اثينا اطلاقاً وهو الآن يبدو لأول مرة كمعلم محترم وفيلسوف . وقد اختار كساحة لواجه نشاطه مدرسة أطلق عليها اسم الاكاديمية وفيها جمع حوله تدريجياً حلقة من التلاميذ والمريدين . وقد انشغل بقية حياته — وهي فترة تمتد حوالي اربعين عاماً — بالنشاط الادبي وادارة المدرسة التي اسسها . وكانت طريقته في الحياة على العكس تماماً من طريقة سقراط ولا يشبه أستاذه الا في شيء واحد هو انه لم يكن يتقاضى أى أجر من

تدريسه وفيها عدا هذا فان حياتي الرجلين العظيمين لا تشابه بينهما اطلاقاً
لقد ذهب سقراط وتجول بحثاً عن الحكمة لمجانب الاسواق مع كل القادمين .
أما أفلاطون فقد انسحب واقتصر نشاطه داخل مدرسة وحى نفسه
من صاحب العالم بحلقة من -الريدين المخلصين - . ولم يكن متوتعاً من رجل
له رهافة أفلاطون وثقافته ومشاعره الارستقراطية ان يكن التقدير لرجل
مثل سقراط باعتباره رجل العامة والذي عاش حياة التسكع والخشونة
في أسواق أثينا ، وليس مرغوباً من أجل تقدم الفلسفة ضرورة أن تكون
هكذا ، فالفلسفة السقراطية قد عانت من الطريقة السقراطية في الحياة
علم تكن بالطريقة المنهجية كما كانت بدائية والفكر المنهجي لا يتولد من
المجادلات على قارة الطريق . وبالنسبة لتطور مذهب عالمي عظيم مثل
مذهب أفلاطون تكون الدراسة المنظمة والتأمل الهادئ ضروريين .

ولم تنقطع فترة استاذية أفلاطون هذه الا برحلتين الى صقلية
مربطتين بأهداف سياسية . لقد عرف أفلاطون تماماً أن الدولة الكاملة
كما صورها في محاوره (الجمهورية) لا يمكن أن تتحقق في اليونان في زمنه .
ومع هذا تناول فلسفته السياسية بجدية تامة . وبالرغم من أن الجمهوريه
الكاملة هي مثال لا يمكن أحراره فقد اعتقد أن أى اصلاح حقيقى
للدولة يجب أن ينطلق — على الأقل — في اتجاه ذلك المثال . ومن المبادئ
الجمهوريه في (الجمهورية) هي أن الحكام يجب أن يكونوا فلاسفة أيضاً .
والى أن يتحد الفيلسوف والحاكم في شخص واحد فان الدولة يمكن أن
تدار وفق المبادئ الحقبة . والان ، في عام ٣٦٨ ق.م. مات ديونيسيوس
الأكبر وأصبح ديونيسيوس الأصغر طاغية سيراقوصة . وقد وجه ديونيسيوس
الدعوة لأفلاطون للانضمام الى بلاطة وطلب منه أن يكون مستشاره
وكانت هنا فرصة نادرة للتجريب ، فأفلاطون يستطيع أن يدرّب ويتفكّر
ملكاً عظيموا . فقبل الدعوة غير أن البعثة انتهت بكارثة ، فقد استقبله
ديونيسيوس بحماس واهتم بدروس استاذة الفلسفية . لكنه كان شاباً
غير منفتح حرونا ودون قابلية فلسفية أصيلة . وكان اهتمامه الاول
منصباً على القلق والاثارة ومن هنا غادر أفلاطون سيراقوصة مثبطاً وعاد
الى أثينا . ومع هذا لم بعد انقضاء بضع سنين دعاه ديونيسيوس ثانية
الى سيراقوصة ومرة ثانية قبل الدعوة غير أن الرحلة الثانية انتهت بكارثة

شان الرحلة الاولى بل لقد تعرضت حياة افلاطون للخطر ولم ينتذه الا تدخل الفيثاغوريين لمعاد الى اثينا وهو في السبعين وظل بها الى وقت وفاته مدير المدرسة ولم يحاول ثانية ان يتدخل في السياسة العملية .

ولقد ظل طوال عقد آخر من السنين يسكن في اثينا ويعلم بها، وكانت حياته ساكنة وهادئة وسعيدة، وقد مات في سلام وهو في الثانية والثمانين من عمره .

وقد اتخذت كتابات افلاطون شكل المحاورات وفي معظمها يعرض سقراط الذي وضع افلاطون على لسانه عرض لمسلته هو الخاصة . وفي عدد قليل من المحاورات — منها (پارمنيدس) — على سبيل المثال — هناك ناطقون آخرون يتحدثون بالفلسفة الافلاطونية ولكن حتى في هذه المحاورات يلعب سقراط دائما (دورا) هاما . ولم يكن افلاطون مجرد فيلسوف محسوب بل كان مغالبا اميبا ستارا . والمحاورات مبنية في بنائها الفراس وترتفع بالحادثة والنكاهة والتشخيص المتسابه للحياة . ولم ترسم شخصية سقراط بعاطلة ودودة محسوب ، بل حتى الشخصيات الثانوية تكنس ليها وتسرى ليها الدماء .

ومن العناصر الهامة في أسلوب افلاطون استخدامه للاساطير وهو لا يشرح دائما معناه على شكل عرض على مباشر . وهو كثيرا ما يعلم بالكتابات والحكايات والقصص وكلها يمكن ان تندرج تحت نسبة واحدة من الاساطير الافلاطونية . وكلها لها جمالها الادبي الرائع وبالرغم من هذا لغاتها تنطوي على مساوي خطيرة ، فافلاطون ينزلق بسهولة من العرض العلمي الى الاسطورة حتى انه لا يكون من السهل غالبا تقرير ما اذا كانت عباراته مقصود بها التاحية الادبية او التشبيبية . زيادة على ذلك ، فان الاساطير تشكل تصورا في تفكيره نفسه ، والحقيقة هي ان جماع الشاعر والفيلسوف في شخص واحد هو جماع خطر للغاية . ولقد بنيت من قبل ان موضوع الفلسفة ليس مجرد استشعار الحقيقة كما يستشعرها الشاعر والصوفي بل استيعابها عقليا لا مجرد اعطائها سلسلة

من الصور والتشابه بل اعطانا تفسيرا عقلانيا للاشياء على مبادئ علمية . وعندما يحدث لانسان هو شاعر وفيلسوف في الوقت نفسه الا يستطيع تفسير الشيء على نحو عقلى فان النتيجة هي اغراء مخيف لديه لاحلال الاستعارات والكنائيات الشعرية محل التفسير المقتد . ولقد رأينا — على سبيل المثال — ان كتاب الابطاشاد في الهند الذين يؤمنون بأن العالم كله يصدر من الموجود الواحد المطلق الفأيت الذى يسمونه براهمان وقد عجزوا عن ادراج السبب الذى يجعل الواحد يتميز هكذا في الكثرة فانهم قد لجأوا الى التشابه والاستعارات . وهم يقولون وكما ان الشر ينطلق من النار الجوهرية فان كل الكائنات الجزئية تصدر من الواحد . غير ان هذه الصورة لا تفسر شيئا وهدف الفيلسوف ليس ان يستشعر المسائل بغموض بل هدفه الفهم العقلانى . وليست هذه هي نظرتى (انا) لوظائف الفلسفة بل هي من المؤكد نظرة افلاطون نفسه لافلاطون في الحقيقة هو مصدر هذه الحقيقة من الفلسفة فلم يكن بصريشكلا دائم الا على الاستيعاب العقلانى الكامل وهو الشيء الوحيد الذى يستحق ان نطلق عليه اسم المعرفة والفلسفة . وما من كاتب آخر قد استخدم مثل هذه اللغة المؤدية كما فعل افلاطون كجورد شاعر ومتصوف والذى يقول اشياء جميلة دون ان يفهم على الاقل السبب في انها حكيمة وجميلة وما من أحد قد صاغ مثل هذا التقييم المشين لوظيفة الشاعر والصوفى . و افلاطون من الناحية النظرية على الاقل هو امير العقلانيين واصحاب النزعات العقلانية . وعلى اية حال فهو من الناحية لابد انه كان مقتنعا بالخطا الذى حرمه على الآخرين بقسوة . وهذا في الحقيقة تفسير معظم الاساطير الافلاطونية . وعندما يكون افلاطون عاجزا عن شرح أى شيء فانه يغطى هذا العجز في مذهبه بأسطورة . وهذا ملاحظ على سبيل المثال في محاوره (طيماوس) لقد سبق لافلاطون في المحاورات الاخرى ان طور نظريته حول طبيعة الحقيقة القصوى وهو في (طيماوس) قد وصل الى مشكلة كيف يمكن تفسير العالم الواقعى من الحقيقة القصوى، وفي هذه النقطة ينهار مذهب افلاطون كما سوف نتبين . وكلامه من الحقيقة القصوى متهاافت ومن لم فهو لا يتضمن مبدءا به يمكن تفسير الكون

الناتج . ولهذا نجده في محاوره (طيلاموس) بدلا من أن يقدم التفسير العقلاني يعطينا سلسلة من الاساطير الخيالية من أصل العالم ، وحيث نجد اساطير في محاورات افلاطون فانه يمكننا أن نشك في اتقاد وصلنا الى نقطة من النقاط الضعيفة في مذهبه .

واذا كان علينا أن ندرس افلاطون بشكل معقول ، فانه يكون من الجوهرى ضرورة أن نكف من اعتبار المحاورات كما لو كانت قد أنتجت (كتلة واحدة) في مرحلة واحدة انطلاقا من عقل مؤلفها . وقد امتد نشاطه الادبي لفترة لا تقل عن خمسين عاما . وفي خلال تلك الفترة لم يكن جابدا لا يتطور تفكيره ونمط تعبيره كانا في تطور مضطرب وإذا كان علينا أن نهم افلاطون فانه علينا أن نحصل على مفتاح يمكننا من تتبع هذا التطور . وهذا معنى أننا يجب أن نعرف شيئا من الترتيب الذى كتبت به المحاورات وليسوء الحظ لم تصل الينا مؤرخة ومرتبة ويرجع الامر الى البحث العلمى والنقدى لتحديد المرحلة التى كتبت فيها أية محاوره انطلاقا من الشواهد الداخلية . وهناك نقاط ثانوية عديدة لاتزال لم نقرر وكذلك بعض المسائل الهامة الدالة مثل تاريخ محاوره (هاندروس) (٢٠١) التى يدرجها بعض النقاد في فترة مبكرة من حياة افلاطون على حين يدرجها البعض الآخر في فترة متأخرة . وعلى أية حال ، اذا افعلنا هذه النقاط فانه نقول بصفة عامة انه امكن الوصول الى اجماع في هذه الامور وانه يمكننا الان أن نعرف الكثير مما يمكننا من تتبع الخطوط الرئيسية لتطور افلاطون .

نقسم المحاورات الى ثلاث مجموعات رئيسية تتطابق بشكل ملح مع المراحل الثلاث لحياة افلاطون . فالمجموعة المبكرة الاولى كتبت في حوالي زمن وفاة سقراط وقبل رحلة المؤلف الى مجارا ، وقد كتب بعض هذه المحاورات قبل وفاة سقراط وتشمل هذه المجموعة : (هيبياس الاصغر) و (ليسيس) و (خارميدس) و (لاثيس) و (اقليدرون)

(١) تنطبق الملاحظة نفسها على محاوره (المادبة) و « الجمهورية »

أو « تيتيوس » .

و (الدفاع) و (كريتون) و (بروتاجوراس) ومحاورة بروتاجوراس هي أطولها وأكثرها تعقيدا من الناحية الفكرية وأكثرها تطورا ، وربما تكون آخرها وهي تشكل معبرا إلى المجموعة الثانية .

وكل هذه المحاورات الأولى قصيرة وبسيطة وكلها كانت لاتزال تحت تأثير سقراط وذلك من ناحية الأفكار الواردة بها ، فلم يكن أفلاطون قد طور بعد أية فلسفة خاصة به ، فكان يعرض بالشرح لفلسفة سقراط وبشكل يكاد يكون بلا تغيير . وعلى أية حال فإنه لم يكن مجرد منتحل لخطوات هذه المحاورات هناك شواهد من الجودة والإصالة غير أن هذه الصفات تعرض نفسها بأحرى في الشكل الأدبي لا المحتوى الفلسفي فهنا نجد كل القضايا السقراطية المألوفة من أن الفضيلة هي المعرفة وهي واحدة ويمكن تعليمها وأن الجميع يطلبون الخير غير أن الناس يخطئون بصدد ماهية الخير وأن الإنسان الذي يخطئ عمدا أفضل ممن يخطئ غير عائد وما إلى ذلك . زيادة على ذلك لقد شغل سقراط نفسه بمحاولة تثبيت مفاهيم الفضائل وتسائل من العناية الإلهية وعن الاعتدال وما إلى ذلك وأفلاطون في عديد من هذه المحاورات يسير على النهج نفسه في هذه التساؤلات . لمحاورة (ليسيمس) تبحث مفهوم الصداقة وتتناول محاورة (خاربمديس) مسألة الاعتدال وتعالج محاورة (لاثيس) الشجاعة . وبصفة عامة فإن الجوهر الفلسفي لهذه الكتابات المبكرة ضئيل وبسيط ، وهنا اهتمام رائد بتفاصيل حياة سقراط ، والفن يطغى على المادة ، ومن ثم فإن هذه المحاورات من الناحية الأدبية الخاصة هي من بين أكثر محاورات أفلاطون سحرا وبعضها مثل محاورة (الدفاع) و (كريتون) شعبية وخاصة عند أولئك الذين يمنون بأفلاطون الفنان أكثر من عنايتهم بأفلاطون الفيلسوف .

والمجموعة الثانية من المحاورات ترتبط بصفة عامة بفترة رحلات أفلاطون . وبالإضافة إلى تأثير سقراط نجد الآن تأثير الإيليين وهو تأثير يربط على نحو طبيعي هذه المحاورات بفترة إقامة الفيلسوف في ميغارا . ولكن في هذه المحاورات أيضا نجد أن أفلاطون لأول مرة يطور أطروحته الفلسفية الخاصة وهذه المرحلة هي في الواقع الفترة البناءة العظيمة

في حياته فنجد المبدأ المحورى والسائد في فلسفته وهو نظرية المثل وكل ما عداها مزف عليها وهى تهيمن على كل أفكاره . وبمعنى ما من المعانى ليست كل فلسفته سوى نظرية المثل وما يتوقف عليها . وفي هذه الفترة الثانية تأسست نظرية المثل وتطورت وجرت مناقشة علاقتها بالفلسفة الايلىية . وهنا نجد أكبر عرض لأفكار افلاطون الاصيلية وهى في غبار مخاض مولدها . وهو الآن قد تبلى ناصية المشكلات المحورية الفلسفية وهو هنا يعنى بالفكر نفسه ولا يعبا الا قليلا بـ (خاراف الاسلوب) . وهو يتنازل من أجل أن يجد تعبيراً عن أفكار تشكلت على نحو جديد في عقله وهو لم يسيطر عليها كلية بعد ولا يستطيع أن يستثمرها بسهولة ومن ثم كان المزاج الادبى في المرحلة الاولى تراجمت الى الوراء ولم تعد هناك فكاكة غليس هناك سوى الاستدلال الدقيق والجدل الشاق والرائع .

وربما كانت محاورنا (جورجياس) و (ثييتوس) التواثلن هما اقدم هذه المجموعة الثانية وهما لم تنتهيا الى شيء محدد ولهما طابع سلبى ، غاملاطون مشغول هنا بمجرد التوضيح التيهيدى . وتناقش محاوره (جورجياس) وتفتد توحيد السومسطائيين بين الفضيلة واللذة وتحاول أن تبين أن الخير يجب أن يكون شيئاً موجوداً على نحو موضوعى ومستقل عن لذة الفرد . وبالمثل تبين محاوره (ثييتوس) أن الحقيقة ليست هى انطباع الفرد الذاتى كما يذهب السومسطائيون بل هى شيء حقيقى موضوعى في حد ذاتها . والمحاورات الاخرى في هذه المجموعة هى (السومسطائى) و (السياسى) و (بارمنيدس) . وتناقش محاوره (السومسطائى) الوجود واللاوجود وعلاقتها بنظرية المثل . وتبحث (بارمنيدس) فيما اذا كانت الحقيقة المطلقة تعد واحداً تجريدياً على طريقة الايلىيين ولهذا كان هذه المرحلة تعطينا تصور افلاطون من علاقة فلسفته بالفنزة الايلىية .

وتعد محاورات المجموعة الثالثة من انتاج افلاطون في مرحلة النضج لقد سيطر الان تماماً على فكره ووجهه بسهولة في كل اتجاه ، ومن ثم يعود الاسلوب الى نورانيته وثقائه كما في المرحلة الاولى . وانما كانت المرحلة الاولى تتميز اساساً بالوهبة الادبية فان المرحلة الثانية تتميز

بعمق الفكر وتتميز المرحلة الثالثة بأنها مركب من الاثنين فالمادة الكاملة قد انصبت الآن في الشكل الكامل . غير أن ميزة كل محاورات هذه المرحلة هي أنها تفترض أن نظرية المثل قد تأسست من قبل وأنها أصبحت شائعة عند القارئ . وهي تنطلق على أساس تطبيقها على كل أقسام الفكر . لقد اهتمت المرحلة الثانية بصياغة نظرية المثل والبرهنة عليها ، أما المرحلة الثالثة فهي تقوم بتطبيق منهجى لنظرية المثل . وهكذا فإن محاوره (المادبة) التي تعالج موضوع ميثافيزيقا الحب تحاول أن تربط بين تصور الإنسان بالجمال والمعركة العقلية للمثل . وتطبق محاوره (غيلبيوس) نظرية المثل على مجال الاخلاق وتطبقها محاوره (طباسوس) على مجال الفيزياء وتطبقها محاوره (الجمهورية) على مجال السياسة . وتؤسس محاوره (فيثون) عقيدة خلود النفس على نظرية المثل . وربما توضع محاوره (غاينروس) في مجموعة واحدة مع محاوره (المادبة) . ويذهب بنا جمال ورشافة ونورانية الاسلوب وكون نظرية المثل سارية مما يدل على أنها شيء تأسس الى الاعتقاد الى أنها تمت الى مرحلة تشيخ افلاطون . وتقوم نظرية زيلر على أنها كُتبت في بداية المرحلة الثانية ثم قدمت للقارئ على أنها ناتج للشبهة لتجعله يدخل على المهمة الصعبة الا وهي قراءة محاوره (السوفسطائى) و (السياسى) و (بارمنيدس) وتبدو هذه النظرية على أنها مشططة وغير ضرورية (١) .

فلما كانت المرحلة الثانية الى المرحلة البقاء العقلية في حياة افلاطون فإن المرحلة الثالثة يمكن وصلها بأنها مرحلته المنهجية والمذهبية، فكل جزء من فلسفته هنا مرتبط بكل جزء آخر وتبدو جميع تفاصيل المذهب على أنها تنبع من المبدأ المحورى الوحيد للتفكير الا وهو نظرية المثل . وكل مجال للمعرفة والوجود معروض بدوره في ضوء ذلك المبدأ وهو مشرب ومشبع به .

وخطة عرض افلاطون التى تخطر لاول وهلة هي ان نمر بالمحاورات الواحدة بعد الاخرى واستخلاص مذهب كل منها بتتابع غير أننا يجب أن

نتخلى عن هذه الخطة بمجرد ذكرها . غير أن غلبت علينا من أن فلسفة الغلاطون هي في حد ذاتها كيان من الفكر مذهبى ومتناسك لم يعبر عنها بشكل مذهبى ، بل بالعكس ، فإنه ينثر أفكاره في جميع الاتجاهات ، أنه ينثرها كيفما اتفق بأى ترتيب ، فما يأتى أولا من الناحية المنطقية يأتى في الغالب في المؤخرة ، وهو قد يأتى في نهاية إحدى المحاورات والخطوة التالية في الاستدلال قد تجعله يظهر في البداية أو حتى في محاوره مختلفة تماما . ولهذا إذا كان علينا أن نحصل على نظرة مترابطة للمذهب يجب أن نتخلى عن ترتيب العرض عند الغلاطون ونربط الفكر معا بأنفسنا . علينا أن نبدأ بما يأتى أولا من الناحية المنطقية أينما نجد وننتقل في العرض بالطريقة نفسها .

وهناك صعوبة مماثلة متعلقة بتقسيم فلسفة افلاطون . وهو نفسه لم يقدم لنا أى مبدأ واحد ومؤكدا للتقسيم ، بل المبدأ المتعدد عادة ما يتسم فلسفته الى الجدل والفيزياء والاخلاق . أن الجدل او نظرية المثل هي مذهب افلاطون في طبيعة الحقيقة المطلقة . والفيزياء هي نظرية الوجود الظاهري في الزمان والمكان وعلى هذا تضم مذهب النفس وهجراتها حيث أن هذه الهجرات تحدث في الزمن . وتشمل الاخلاق السياسة ، أى نظرية واجب الانسان باعتباره مواطنا وكذلك اخلاق الفرد . وهناك اقسام محددة في المذهب المتعلقة بملازمة الحب مثلا لا تقع في أى من هذه الاقسام بل بالعكس ، فانه بالرغم من أن بعض المحاورات خليط بالنسبة لموضوعها فان بعض المحاورات الأخرى وهى أهمها تقع متباعدة في أحد هذه الاقسام . مثلا محاورات (طيباوس) و (نينون) و (نايديروس) متعلقة بالفيزياء . ومحاورات (ميليبوس) و (جورجياس) و (الجمهورية) متعلقة بالاخلاق . أما محاورات (تيتيوس) و (السوغسطائى " و (بارمنيدس) فهى محاورات متعلقة بالجدل .

(٢) نظرية المعرفة

تقوم نظرية المثل نفسها على نظرية المعرفة . فما هي المعرفة ؟ ما هي الحقيقة ؟ ان افلاطون يفتتح المناقشة بان يحكى لنا اولا (مالميس) بمعرفة وحقيقة . وموضوعه هنا هو تنفيذ النظريات الزائفة ، ولابد ان هذا يحدث للتمهيد الارض من اجل العرض الموضوعى . واول النظريات الزائفة التى يهاجمها هي القول بان المعرفة هي الادراك الحسى . وتنفيذ هذا القول هو الموضوع الرئيسى لمحاورة (ثيتيوس) . ويمكن تلخيص حججه على النحو التالى :

(١) القول بان المعرفة هي الادراك الحسى هو نظرية بروتاجوراس والسوفسطائيين ونحن قد راينا النتائج المترتبة عليها . فهى تذهب الى ان ما يبدو لكل فرد على انه حقيقى يكون حقيقيا بالنسبة لذلك الفرد . غير ان هذا على اية حال زائف فى التطبيق على حكمنا بعدد الاحداث المستقبلية ، فالاخطاء العديدة التى يرتكبها عن المستقبل تظهر هذا . فقد يبدو لى اننى شاكون كبير القضاة فى العام التالى ولكن بدلا من هذا قد اجد نفسى فى السجن . وبمسلة عامة ما يبدو لكل فرد على انه الحقيقة عن المستقبل لا يصبح هكذا منبعا تقع الامور .

(٢) الادراك الحسى يلغى الى انطباعات متناقضة ، فالشئ الواحد يبدو كبيرا من قرب وصغيرا من بعد . وهو بمقارنته ببعض الاشياء يبدو خفيفا وبمقارنته ببعض الاشياء الاخرى يبدو ثقيل . وهو يبدو فى ضوء ما ابيض ويبدو اخضر فى ضوء آخر وهو فى الظلام لا لون له على الاطلاق . وهذه الصنعة اذا ما نظر اليها من زاوية ما تبدو مربعة ومن زاوية اخرى تبدو على شكل معين . فالى من هذه الانطباعات هي الشئ الحقيقى ؟ ولكى نعرف ما هو الحقيقى يجب ان نكون قادرين على ممارسة الاختيار بين هذه الانطباعات المختلفة وتفضيل انطباع على آخر والمتفرقة بين الانطباعات وقبول هذا الانطباع ورفض ذاك . ولكن اذا كانت المعرفة هي الادراك الحسى اذن فلن يكون لنا حق اعطاء افضلية لادراك حسى على حساب ادراك حسى آخر . لماذا كانت الادراكات الحسية كلها هي المعرفة اذن فانها كلها حقيقية .

(٣) أن هذا الرأي يجعل من كل معرفة وكل بحث وكل برهان وكل تنفيذ أمرا مستحيلا . فلما كانت جميع الاحساسات حقيقية على السواء فإن الإدراكات الحسية منذ الطفل يجب أن تكون حقيقية تماما كما هي عند أساتذته ومن ثم فإن أساتذته لن يستطيعوا أن يطلبوه شيئا . وبالنسبة للمناقشة والبرهان فإن الجدل بين شخصين عن أى شيء يتضمن أنهما يؤمنان بوجود حقيقة موضوعية . وإذا كان كل منهما يناقض الآخر فإن أنطباعاتهما لا يمكن أن تكون صادقة عندهما هما الاثنان معا . كان الأمر هكذا غلبت هناك فكرة لبخته ، ومن ثم فإن كل برهان وتنفيذ عنهم بسبب نظرية بروتاجوراس .

(٤) إذا كان الإدراك الحسى هو الحقيقة فإن الإنسان يكون هو معيار جميع الأشياء باعتباره كائنا مدركا .

(٥) أن نظرية بروتاجوراس تناقض نفسها لأن بروتاجوراس يعترف بأن ما يبدو لى حقيقيا فهو حقيقى . لهذا فإذا بدا لى حقيقيا أن مذهب بروتاجوراس زائف فيجب على بروتاجوراس نفسه أن يعترف بأنهما رائفة .

(٦) هذه النظرية تحطم موضوعية الحقيقة وتجعل التمييز بين الحقيقة والزيف بلا معنى على الإطلاق . والشئ نفسه يبدو حقيقيا وزائفا فى الوقت نفسه ، حقيقيا بالنسبة لك وزائفا بالنسبة لى ، ومن ثم لا فرق على الإطلاق بين قولنا أن قضية ما حقيقية وقولنا أنها قضيتها رائفة ، فالحقولان لهما نفس المعنى لهما من قول منهما معنى شيئا . والقول بأن ما امركه حسيا حقيقى بالنسبة لى لا يعطى الا اسما جديدا لإدراكى الحسى ولا يضيف لها أية قيمة جديدة .

(٧) فى كل إدراك حسى هناك عناصر لا تأتى عن طريق الحواس . ولنفرض أننا نقول (هذه القطعة من الورق بيضاء) فقد نظن أن هذه العبارة هى حكم محض عن الإدراك الحسى فلا شيء يتقرر سوى ما إدركه عن طريق حواسى ولكن إذا تعمنا فيها لن نجد الأمر هكذا فلولا

وقبل أى شيء يجب أن انكرى « هذه القطعة من الورق » وهذا يعنى اننى صنفها . لقد قارنتها عقليا بقطع أخرى من الورق وقررت انها من نفس الفئة معها . اذن فان تفكيرى يتضمن المقارنة والتصنيف . ان الشيء هو احساس مركب من البياض والتربيع . الخ ان كل ما استطيع ان اتبينه على انه قطعة من الورق انما يتم بتوحيد هذه الاحساسات التى لدى الان مع الاحساسات التى تلقيتها من الموضوعات المماثلة فى الماضى . ولا يجب على محاسب ان ادرك تشابه الاحساسات بل يجب على أيضا ان ادرك الاختلاف عن الاحساسات الأخرى ولا يجب على ان اخلط بين الاحساسات التى اطلقها من الورقة والاحساسات التى اطلقها من قطعة من الخشب . فالتشابه والاختلاف فى الاحساسات يجب أن يكونا معروفين من قبل أن أقول « هذه القطعة من الورق » . والشيء نفسه صادق عندها أقول أن هذه القطعة من الورق « بيضاء » فلا يكون هذا ممكنا الا بتصنيفها مع الأشياء البيضاء الأخرى وتبميزها عن الأشياء التى من اللون الأخرى غير أن الحواس نفسها لا تستطيع أن تقوم بأعمال المقارنة والاختلاف ، فكل احساس بعممة مستقلة معزولة ولا يستطيع أن يتجاوز نفسه ليعارن بينه وبين الأشياء الأخرى ، لهذه العملية يجب أن يؤمها العقل الذى يعمل على أنه سلطة مركزية يقوم بعملية التآزر ليعتق الاحساسات المعزولة ويربط بينها ويقارن بينها ويقابلها ببعض .

ويلاحظ هذا بصفة خاصة فى الحالات التى نقارن فيها احساسات خاصة ما مع احساسات حاسة أخرى . فعندما أشعر بالكرة بأصابعى أقول اننى أشعر بها مستديرة . وعندما أنظر اليها بعينى أقول انها تبدو مستديرة . غير أن الشعور هو احساس مختلف عن احساس النظر ومع هذا فأننى أستخدم الكلمة نفسها (مستديرة) لوصفها كليهما . وهذا يبين اننى وحدت بين الاحساسين وهذا لا يمكن أن يتم بالحواس نفسها فعيناي لا يمكن أن تستشعرا وأصابعى لا يمكن أن ترى ، ولا بد أن العقل الذى يقف فوق الحواس هو الذى يقوم بعملية التوحيد ، وعلى هذا فان افكار الانساق والاختلاف لا تولدها حواسى .

أن العقل نفسه يبحثها هي نفسها في الأشياء ومع هذا فهي واردة في كل معرفة فهي واردة حتى في أبسط أعمال المعرفة مثل قضية. «هذا الشيء، أبيض». لهذا فإن المعرفة لا يمكن بكل بساطة أن تتكون من الانطباعات الحسية كما يظن بروتاجوراس فحتى أبسط القضايا تحتوي على شيء أزيد من الاحساس.

لذا لم تكن المعرفة هي نفسها الإدراك الحسي فإنها أيضا ليست من جهة أخرى مثل الظن، وأقول بأن المعرفة هي الظن هو النظرية الخاطئة الثانية التي يسعى أفلاطون إلى إثبات تفاهتها.

أن الظن الخاطئ واضح أنه ليس المعرفة. بل حتى الرأي الصادق لا يمكن أن يسمى المعرفة. فإذا كانت — ولم يكن لي سدد في هذا — أنه ستكون هناك عاصفة يوم عيد الفصح التالي فقد يتصادف أن تكون عبارتي صادقة، لكن لا يمكن أن يقال وقد ثبت بهذا التخمين الأعلى أن لدى ظنا صادقا، فالظن الصادق قد يتأسس أيضا لأعلى مجرد التخمين بل على شيء وإن كان المضل إلا أنه لا يزال ليس بالفهم الصادق الحقيقي، فمن غالبا ما نشعر من طريق الحدس أو الفريضة أن شيئا ما صادق وإن كنا لا نستطيع أن نقدم أي أساس محدد لاعتقادنا. أن الاعتقاد قد يكون صحيحا تماما لكنه — في رأي أفلاطون — ليس معرفة، أنه ليس سوى ظن صادق، أما لكي يحرز الإنسان المعرفة فليس عليه أن يعرف لماسب أن الشيء على هذا النحو بل عليه أن يعرف أيضا السبب الذي يجعله على هذا النحو. على المدى أن يعرف الدواعي والأسباب والمعرفة يجب أن تكون نهما كاملا ومكتملا، يجب أن تكون استيعابا عقليا لا مجرد عقيدة فريزية. أن المعرفة يجب أن تتأسس على العقل لا على العقيدة والإيمان. والظن الصادق يمكن أن يصدر عن الأيمان والفسفسطة بفن الخطيب ورجل البلاغة، أما المعرفة فلا يمكن أن تصدر إلا من العقل. والظن الصادق يمكن بالمثل أن يصحوه عن الخطابة ومن ثم فهو غير ثابت وغير مؤكد، أما المعرفة الحققة فلا يمكن أن تهتز وتزعزع. ومن يعرف

على نحو حق وبينهم على نحو حق لا يمكن تسلب منه معرفته من طريق زخارف الكلمات . وأخيرا فإن الظن قد يكون حقيقيا أو زائفا أما المعرفة فلا يمكن إلا أن تكون حقيقية .

وبعد أن أمكننا أن نفند هذه النظريات الزائفة نستطيع الآن أن ننتقل إلى الجانب الإيجابي في نظريته في المعرفة . فإذا لم تكن المعرفة إدراكا حسيا أو ظنا عما هي ؟ أن الملائون يأخذ بالمذهب السقراطي دون أى تغيير ألا وهو أن كل معرفة هي معرفة تتم من خلال المفاهيم . وهذا على نحو ما بينته عند سقراط — يحطه يخلص من النتائج الاهتراضية لتوحيد السوفسطائيين المعرفة بالإدراك الحسى ولما كان المفهوم هو نفسه التعريف فإنه شيء ثابت ودائم غير معرض للتغير وفق انطباعات الفرد الذاتية . أن المفهوم يعطينا الحقيقة الموضوعية ، وهذا ينطبق أيضا ما رأى الملائون في الظن : أن المعرفة ليست ظنا قائما على الفريضة أو الحس ، بل المعرفة مؤسسة على العقل وهذا هو عين قولنا أنها مؤسسة على المفاهيم نظرا لأن العقل هو ملكة المفاهيم .

ولكن إذا كان الملائون وهو يريد على سؤال « ما هي المعرفة ؟ » أنها يسير على نهج سقراط فإنه مع هذا يبنى على التعاليم السقراطية بمتابعتها غير سقراطية جديدة خاصة به . وهو يحول الآن النظرية السقراطية في المعرفة إلى نظرية من طبيعة الحقيقة . وهذا هو موضوع الجدل .

(٣) الجدل أو نظرية المثل

لم يكن المفهوم عند سقراط سوى مجرد قاعدة للفكر . والتعريفات التى هي أشبه بقضبان المكك الحديدية المرشدة تبقى الفكر على الدرب الصحيح ، ونحن نقارن أى فعل مع تعريف النضيلة لكى نتأكد مما إذا كان هذا الفعل فعلا حاضرا . ولكن ما كان بالنسبة لسقراط مجرد تنظيم الفكر يحوله الملائون الآن إلى جوهر ميتافيزيقى . ونظريته في المثل هي نظرية موضوعية المفاهيم . وجوهر فلسفة الملائون ، يقوم في أن المفهوم ليس مجرد فكرة في العقل بل هو شيء له حقيقة الخاصة به .

يمكن توصل افلاطون الى هذا الراى وأنه قائم على أن الحقيقة
تعنى مطابقة افكار الانسان مع حقائق الوجود . فإذا رأيت بحيرة ماء
وإذا كانت هناك مثل هذه البحيرة إذن فإن فكرتى حقيقية . ولكن إذا لم
تكن هناك بحيرة إذن فإن فكرتى خاطئة ، إنها حلوسة . والحقيقة —
استنادا لهذا الراى — تعنى أن الفكرة فى عقلى هى نسخة من شيء خارج
عقلى . والخطأ أو الزيف قائم فى أن تكون لدينا فكرة ليست صورة لاي
شيء يوجد حقا . والمعرفة بالطبع تعنى معرفة الحقيقة . وعندما أقول
أن فكرة ما فى عقلى هى معرفة فلابد أن اتأكد أن هذه الفكرة هى نسخة
من شيء يوجد . ولكن لقد رأينا من قبل أن المعرفة هى معرفة المفاهيم .
وإذا كان المفهوم معرفة حقيقية فانه لا يكون حقيقيا الا بفضل
أنه يتطابق مع حقيقة موضوعية ، لهذا يجب أن تكون
هناك افكار عامة أو مفاهيم خارج عقلى . فمن التناقض افتراض أن
المفهوم هى المعرفة الحققة من جهة وأنه لا يتطابق مع شيء خارج عنا
من جهة أخرى ، فهذا أشبه بقولنا أن فكرتى من بحيرة ماء هى فكرة
حقيقية ولكن مثل هذه البحيرة لا وجود لها حقا . أن المفهوم فى عقله
يجب أن يكون نسخة من المفهوم خارجة .

إذا كانت المعرفة بالمفاهيم حقيقية إذن فإن تجاربنا من خلال
الاحساس يجب أن تكون زائفة . أن حواسنا تجعلنا على علم بكثير من
الجواريذ المفردة ، أما عقلنا فهو يعطينا مفهوم الجواريذ بصفة عامة . فإذا كان
المفهوم هو الحقيقة الوحيدة فإن الجياد يجب أن تكون زائفة ، ومعنى هذا
أن موضوعات الاحساس ليس لها واقع حقيقى . أن ماله حقيقة هو
المفهوم ، وما ليست له حقيقة هو الشيء المفرد الذى تفكره الحواس . أن
هذا الجواد وذاك الجواد ليس لهما وجود حقيقى فالمعرفة لا تمت الا الى
فكرة الجواد بصفة عامة .

ودعونا نتناول هذه النظرية من ناحية مختلفة . لنفترض اننى
سألتك : « ما هو الجمال ؟ » فانتك تشير الى وردة وتقول : « هذا الجمال » .
وتقول الشيء نفسه عن وجه امرأة ومن قطعة غنية تصور منظرا فى غاية

ومن ليلة تمريه صافيه . ولكننى ارد بان هذا ليس هو ما اريد ان امره .
 اننى لم اسال عن الاشياء الجميلة بل عما هو الجمال . اننى اسال عن
 اشياء عديدة بل عن شىء واحد الا وهو الجمال . فلو كان الجمال جوادا
 غانه لا يمكن ان يكون له ضوء القمر لان الورد وضوء القمر شئان
 مختلفان تماما . اننا لا نتصد بالجمال اشياء عديدة بل شيئا واحدا ودليل
 هذا اننا لا نستخدم سوى كلمة واحدة لتسميته . وما اريد ان امره هو
 ماهية هذا الجمال الواحد المتميز عن كل الاشياء الجميلة . ربما نقول انه
 لا يوجد مثل هذا الشىء مفصولا عن الاشياء الجميلة واننا بالرغم من
 استخدامنا كلمة واحدة لاننا لا ننبج الا طريقة خاصة بالتعبير والكلام ،
 وانه يوجد فى الواقع جمالات عديدة كل منها مستقر فى موضوع جميل .
 وفى هذه الحالة لاحظ انه بالرغم من ان الجمالات العديدة كلها مختلفة الا
 انه منذ ان استخدمنا كلمة واحدة لوصفها جميعا لاننا بالبداية نعتقد انها
 متشابهة . فكيف عرفت انها متشابهة ؟ ان مينيك لا تستطيعان ان تطلقا
 عن هذا التشابه فهذا يقتضى عقد المقارنة ولقد سبق ان رأينا ان المقارنة
 هى فعل من أعمال العقل لا فعل من أعمال الحواس . لهذا يجب ان تكون
 لفك فكرة الجمال فى عقلك وبها تقارن بين الاشياء الجميلة المختلفة ومن
 ثم تفركما على انها تشبه فكرتك عن الجمال ومن ثم تشبه كل منها الاخرى
 ومن ثم فهناك بشكل ما فكرة وجود جمال واحد فى عقلك . وهذه الفكرة
 اما انها تنطبق على شىء خارجك او انها لا تنطبق على شىء خارجك وفى
 هذه الحالة الثانية تكون فكرتك عن الجمال مجرد اختراع من انتاج عقلك .
 فاذا كان الامر هكذا فانك بحكمك على الاشياء الخارجية من طريق فكرتك
 الذاتية وجعلها معيارا ما اذا كانت جميلة ام لا فانك تكون قد ارتددت الى
 وضع السوفسطائيين . انك تجعل نفسك وخيالات عقلك الفردى معيار
 الحقيقة الخارجية . لهذا فان البديل الوحيد هو الايمان بأنه لا توجد لمعجب
 فكرة عن الجمال فى عقلك بل يوجد مثل هذا الشىء باعتباره الجمال الواحد
 ذاته حيث تكون فكرتك نسخة له . وهذا الجمال يوجد خارج العقل وهو
 شىء متميز عن كل الاشياء الجميلة .

وما يقال عن الجمال قد يقال بالمثل عن العدالة او الخير او البياض
 او الثقل . هناك أعمال عديدة عادلة ولكن لا توجد سوى عدالة واحدة

لأننا نستعمل كلمة واحدة ، وهذه العدالة يجب أن تكون شيئا حقيقيا متميزا عن كل الأعمال العادلة الجزئية . أن افكارنا عن العدالة هي نسخ لها . وبالمثل توجد اشياء بيضاء عديدة ولكن أيضا لا يوجد سوى بياض واحد .

ومن الامثلة السابقة هناك العديد من الافكار الاخلاقية المرمومة المعقدة مثل الجمال والمثل والخير ولكن مثال البياض سيؤدي في ان يبين ان النظرية تنسب الواقع لا للافكار المرمومة فحسب بل للافكار الاخرى ايضا . وفي الواقع يمكننا ان نحل القر محل الخير ونجد ان كل العجيج نفسها تنطبق بالتالي . او يمكننا ان نأخذ شيئا مجسما مثل الجواد ونسأل ما الذي نعنيه بالجواد . انه لا يعنى الجواد الفردية العديدة بل ما كنا قد استخدمنا كلمة واحدة فيجب ان تعنى شيئا واحدا يكون مرتبطا بالجياد الفردية كما أن البياض مرتبط بالاشياء البيضاء الفردية . لهذا تعنى الجواد الكلى ، فكرة الجواد بصفة عامة وهذه الفكرة مثل فكرة الخير أو الجمال يجب ان تكون شيئا حقيقيا موضوعيا .

ان الجمال والعدالة والخير والبياض والجواد بصفة عامة كلها مفاهيم . وتكون فكرة الجمال بادراج ما هو مشترك من الاشياء الجميلة واستخدام النقاط التي تختلف من الجمال . وهذا - كما رأينا - هو بالضغط ما نعنيه بالمفهوم . لهذا تقوم نظرية افلاطون على أن المفاهيم هي حقائق موضوعية وهو يطلق على هذه المفاهيم الموضوعية المصطلح الفني « المثل » . وهذا هو جوابه على السؤال الفلسفي الرئيسي الا وهو : ما هي - وسط كل المظاهر واللاحتقائق الخاصة بالاشياء - تكون تلك الحقيقة المطلقة والقصوى والتي بها يمكن تفسير كل الاشياء الاخرى . انها في رأي افلاطون المثل .

ودعونا نتبين بالتالي خصائص المثل في المقام الاول انها جواهر . والجوهر مصطلح غنى في الفلسفة لكن معناه الفلسفي ليس الا مجرد تطور يتماسك لمعناه العادي . ونحن في الحديث الشائع نطلق الكلمة بصفة عامة على الاشياء المادية مثل الحديد أو النحاس أو الخشب أو

الماء ، ونقول ان هذه الجواهر لها صفات . لمثلا : الصلابة واللحمان من خواص جوهر الحديد والصلات لا يمكن أن توجد بمعزل عن الجواهر . أنها لا توجد بنفسها بل تعتمد على الجوهر . فالمعان لا يمكن أن يوجد بذاته ، لابد من وجود شيء لابع . ولكن — حسب الافكار الشائعة — بالرغم من أن الصفات ليست مستقلة عن الجوهر فإن الجوهر مستقل عن الصفات . فالصفات تستمد حقيقتها من الجوهر ، لكن الجوهر له حقيقته في ذاته . والاستخدام الفلسفي لمصطلح الجوهر هو تطبيقه متباسب لهذه الفكرة ، فالجوهر يعنى عند الفيلسوف ذلك الذى وجوده الكلى في ذاته والذي حقيقته لا تنبع من أى شيء عداه والذي يكون هو مصدر حقيقته . انه حلة ذاته ويتحدد بذاته ، انه اساس الاشياء الاخرى لكنه هو نفسه ليس له اساس عداه . لمثلا ، اذا آمننا بالفكرة المسيحية الشائعة ان الله قد خلق العالم لكنه هو نفسه موجودا اقصى لم يخلق اذن ذاته لما كان العالم يعتمد في وجوده على الله والله لا يعتمد في وجوده الا على نفسه فان الله جوهر والعالم ليس جوهر . وبهذا المعنى تستخدم الكلمة بصواب في العقيدة حيث يجرى الحديث من الله على انه « ثالث و لكن جوهر واحد » . مرة أخرى اذا اعتقدنا مع المثاليين ان العقل هو حقيقة قائمة بذاتها وأن المادة تسدين بوجودها للعقل اذن على هذه الحالة ليست المادة جوهر بل الجوهر هو العقل وبهذا المعنى الفنى تكون المثل جواهر . أنها حقائق مطلقة وقسوى ، ووجودها الكلى في ذاتها . انها لا تتوقف على شيء بل كل الاشياء تتوقف عليها . انها مبادئ الكون الاولى .

ثانيا ، المثل كلبية . ان المثل ليس أى شيء جزئى ، لمثال الجواد ليس هذا الجواد أو ذاك . انه المفهوم العام لكل الجياد ، انه الحصان الكلى ولهذا فان المثل تسمى في الفكر الحديث باسم « الكليات » .

ثالثا ، الافكار ليست (اشياء) بل (افكارا) لا يوجد (شيء) اسمه الحصان بصفة مائة . غلو كان هكذا لكننا قادرين على ان نجدّه في موضع ما ومن ثم سيكون شيئا جزئيا بسدل أن يكون كليا . ولكننا بقولنا ان المثل افكار يوجد خطان يجب تجنبهما بعناية ، الخطا الاول

افتراض أنها أفكار انسان ما ، وأنها أفكارك أو أفكارى . والخطأ الثانى هو افتراض أنها أفكار — فى عقل الله . هذان الرايان كلاهما خاطئان . سيكون من العبث افتراض أن أفكارنا يمكن أن تكون صلة الكون . أن مفاهيمنا هى فى الحقيقة نسخ للمثل ولكن خطؤها بالمثل نفسها هو بالنسبة لافلاطون عبث بمثل خلط فكرتنا من الجبل بالجبل نفسه . كما أنها ليست أفكار الله ، أن الحديث عنها يتم أحياناً فى الحقيقة على أنها « مثل فى العقل الإلهى » ولكن ليس هذا إلا مجرد تمثيل تشبيهى تصويرى ونستطيع — إذا اجبينا — أن نتحدث من محصلة المثل كلها على أنها تكون « العقل الإلهى » . ولكن لا يعنى هذا شيئاً بصفة خاصة وليس إلا عبارة شاعرية . وهذان الخطآن كلاهما يرجعان الى أننا نجد صعوبة فى تصور الأفكار بدون مفكر . وعلى أية حال هذا هو بالضبط ما يقصده افلاطون . أنها ليست مثلاً ذاتية أى مثلاً فى عقل جزئى ووجود . أنها مثل موضوعية ، أنها أفكار لبنا حقيقتها من ذاتها وباستقلال عن أى عقل .

رابعاً ، كل مثال وحدة ، أنه الوحدة وسط التعدد . أن مثال الانسان واحد بالرغم من أن الناس الأفراد عديون . ولا يمكن أن يوجد إلا مثال واحد لكل فئة من الاشياء . وإذا كانت هناك مثل عديدة للمدالة فأننا يجب البحث عن عنصر مشترك بينها وهذا العنصر المشترك يشكل هو نفسه المثال الواحد للمعدالة .

خامساً ، المثل ثابتة وغير غائبة . أن المفهوم هو نفسه باعتباره تعريفاً . والامر الكلى فى التعريف هو أنه يجب أن يظل هو نفسه . أن موضوع تعريف ما هو أن نقارن الاشياء الفردية به وحين ما اذا كانت تتفق معه أم لا . ولكن اذا كان تعريف المثلث سوف يختلف من يوم الى آخر فسيكون بلا جدوى حيث لا نستطيع أن نقول اطلاقاً ما اذا كان أى شكل جزئى مثلاً أم لا . أن التعريف هو شيء دائم على نحو مطلق ، والتعريف ليس إلا التعريف بالكلمات من طبيعة المثل ، وبالتالي المثال لا يمكن أن يتغير أن الاشياء الجميلة المعيدة تظهر وتختفى ولكن الجمال الواحد لا يبدأ ولا ينتهى . أنه خالد لا يتغير ولا يفنى . أن الاشياء الجميلة

البعيدة ليست سوى التعبيرات المفلتة عن الجمال الخالد الواحد .
وتعريف الإنسان سيظل هو هو حتى لو انتهى البشر . ان مثال الإنسان
خالد ويظل لا يتأثر بهلاك الافراد وضيخوختهم وانحدارهم وموتهم .

سادسا : المثل هي ماهيات الاشياء جميعا . ان التعريف يعطينا ما هو
ما هو في الشيء . فلو نحن عرفنا الانسان كحيوان ماضل
لهذا يعني ان العقل هو ماهية الانسان . ويكون هذا الانسان
له أنف مدحه الى أعلى وأن ذاك الانسان له شعر احمر حقائق مرضية
ليست جوهرية بالنسبة للانسانية ، اننا لاندرجها في تعريف الانسان

سابعا : كل مثال هو في نوعه كمال مطلق وكماله هو عين حقيقته
فالإنسان الكامل هو النمط الكلى الواحد اى مثال الإنسان ، وكل الافراد
يشتقون من هذا النمط الكامل بشكل أو بآخر . وطالما أنهم تنقصهم فكرة
الكمال فانهم يكونون ناقصين وغير حقيقيين .

ثامنا : المثل خارج المكان والزمان . ان كونها خارج المكان مسألة
واقعة ، فلو كانت في مكان فلا بد ان تكون في موضع محدد وعلينا ان
نكون قادرين على ان نجدتها في مكان ما ، وقد يمكن للتسكوب او
الميكروسكوب ان يكشف عنها ، وهذا يعني انها اشياء مبردة وجزيئية
وليست كلية على الاطلاق . وهي ايضا خارج الزمان ، فهي لا تتغير وهي
خالدة ، وهذا لا يعني انها هي في كل وقت . فلو كان الامر هكذا لان
ثباتها سيكون مرجعه الى التجربة لا العقل . وعلينا ان نطلع اليها من
وقت لآخر لنبين انها لم تتغير بالفعل . غير ان ثباتها ليس مسألة ترجع
الى التجربة بل مسألة معروفة للفكر ، فهي ليست مجرد انها دائما هي
نفسها في الزمان بل ان الزمان لا علاقة له بها . انها بلا زمان ،
واقلاطون في محاوره (افلاطون) يفرق بين الخلود والزمن اللامتناهي
فالاخير يوصف بأنه ليس سوى نسخة من الخلود .

تاسعا : المثل عقلانية اى انها يتم استيعابها من خلال العقل .
وايجاد عنصر مشترك هو من عمل العقل الاستقرائي ومن خلال هذا
وحده تكون معرفة المثل ممكنة . ويجب ان يلاحظ هذا الأشخاص

الذين يتصورون أن افلاطون هو الى حد ما صوفي اريشى ، ان الواحد الذى لا يفتى ، الحقيقة المطلقة ، لا يتم استيعابه بالحس أو باى نوع من الوجد الصوفى بل بالمعرفة العقلانية والفكر الجاد وحدهما .

وأخيرا : وجد افلاطون قرب نهاية حياته بين المثل والاعداد الفيثاغورية . ونحن نعرف هذا من ارسطو ولكنه غير مذكور فى محاورات افلاطون نفسه . ويبدو أنها نظرية امتنقتها فى سن متأخر والقاهها فى محاضرات استمع اليها ارسطو ، وهى خطوة رجعية وتبيل الى العطف من شأن مثالية افلاطون العظيمة والنورانية لتجعل منها تصورا رياضيا ، وفى هذا الصدد كما فى المواضيع الأخرى نجد أن تأثير الفيثاغوريين على افلاطون ضارا .

ويترتب على هذه النظرية الشاملة للسبل أن هناك مصححين للتجربة الإنسانية هما الإدراك الحسى والعقل ، الإدراك الحسى موضوعه عالم الحس ، وموضوع العقل هو المثل ، وعالم المثل له خصائص تقيض خصائص المثل . أن المثل حقيقة مطلقة ، وجود مطلق . وموضوعات الحس لا حقيقة مطلقة ، لا وجود الا بقدر ما تكون المثل لهما ، والحقيقة التى تحتويها ترجع الى المثل . وفى مذهب افلاطون بهذا اللاوجود المطلق الذى سوف ننظر فيه عندما نعرض للفيثاغورس ، أن موضوعات الحس تشارك فى المثل وفى هذا اللاوجود ، أنها انصاف حقائق . اما المثل فهى — مرة أخرى كلمة ، أشياء الحس دائما جزئية وغرضية . " المثل واحد ، وموضوع الحس هو دائما متعدد . المثل خارج الزمان والمكان وموضوعات الحس زمانية ومكانية . المثل خالد وثابت ، وموضوعات الحس متغيرة وهى فى تعلق دائم .

وبالنسبة للنقطة الأخيرة اتخذ افلاطون موقف غير قليل من أن هناك ضرورة مطلقة لوجود بينها وبين عالم الحس الذى لا يقسم شيئا ثالثا ودائما بل هو فى تعلق مستمر . والمثل موجود دائما ولا يصحح أو يتغير أبدا ، أن موضوع الحواس أنه يصبح ويتغير دائما ولا يكون دائما اطلاقا . ولهذا السبب لم يأتى رأى افلاطون أنه لا توجد معرفة بعالم الحس تكون ممكنة لان الانسان لا يستطيع أن يعرف شيئا عما يقسم من لحظة الى لحظة أخرى . والمعرفة لا تكون ممكنة الا اذا كان موضوعها ثابتا أمام العقل ويكون دائما وبلا تغير . إذن فالمعرفة الوحيدة هى المعرفة بالمثل .

ولقد يبدو هذا المذهب لأول وهلة مذهبا مفردا للغاية فان انكار أية معرفة بالموضوعات الحسية قد يبدو لنا نحن المعاصرين انكار ان العلم الفيزيائي الحديث بكل دقته وتراكم معلوماته ليس بمعرفة على الاطلاق . ومن المؤكد انه بالرغم من ان جميع الاشياء الراضية تظهر وتنقضى فان العديد منها يبقى طويلا لدرجة تسمح بالمعرفة .

من المؤكد ان الجبال دائمة لتسمح لنا بمعرفة بعضها ، ان لها دواما نسبيا وان لم يكن مطلقا . وهذا النقد له ما يبرره في جانب منه . ان الفلاطون قد قلل من تقديره لعظمة المعرفة الفيزيائية غير ان النقد في معظمه فيه سوء فهم وذلك لان الفلاطون يقصد بعالم الحس الاحساس الخالص دون عنصر عقلي فيه . والعلم الفيزيائي ليس فيه مثل هذا الاحساس الفج بالنسبة لموضوعه ومعلوماته هي احساسات اضطربت بصيغة عقلية . واذا نحن لم نفكر الا في الاحساس الحس — على طريقة الفلاطون — فان من المعق انه ليس سوى تدفق دائم دون ثبات ، ومعرفة مستحيلة . ان الجبال دائمة نسبيا لكن (احساسنا) بالجبال متغير دائما . وكل تغير في النور وكل سحابة تبرز فوق وجه الشمس تغير الألوان والظلام ، وفي كل مرة تتحرك من موضع الى آخر يبدو للجبل شكل مختلف . ان دوام الجبل نفسه يرجع الى ان كل هذه الاحساسات المتباينة متطابقة مع شيء واحد ان فكرة التطابق او الهوية واردة هنا وهي خبط فيه تفتكلم هذه الاحساسات المختلفة . غير ان فكرة الهوية لا يمكن الحصول عليها من الحواس . ان الهوية تندرج في الاشياء بالعقل ، ومن ثم فان المعرفة بالجبل لا تكون ممكنة الا من خلال العقل . وبلغ الفلاطون كل ما يمكن معرفته عن الجبل هو المثال الذي يشترك منه . لماذا رجسنا الى مثال سابق فان معرفة حتى ان « هذه الورقة بيضاء » تتضمن نشاطا للعقل وهي مستحيلة من خلال الاحساس وهذه . والاحساس مجرد هو تدفق لا يمكن معرفته اطلاقا .

ولقد لاحظ أرسطو ان نظرية الفلاطون في المثل لها ثلاثة مصادر هي: تعاليم الايليين وتعاليم هيرقليطس وتعاليم سقراط . لقد اخذ الفلاطون من هيرقليطس فكرة مجرد الضرورة وهي تبدو في مذهبه على انها عالم

الحس . ومن الابليين أخذ فكرة مجال وجود مطلق . ومن سقراط أخذ مذهب المفاهيم وشرع في التوحيد بين الوجود المطلق الايلى والمفاهيم . السقراطية ، واعطاء هذا نظرية المثل .

والاشياء الحسية — بقدر ما هي معروفة ، اى بقدر ما انما اكثر من مجرد احساسات — هي هكذا لان المثال مستقر فيها . وهذا يفضى الى منحاح تعاليم افلاطون بشأن علاقة الاشياء الحسية بالمثل . أن المثل هي اولا العلة اى الاساس للاشياء الحسية (وهي ليست علة آلية) . أن المثل هي الحقيقة المطلقة التى بها يجب تفسير الاشياء المردة ، ووجود الاشياء يتدفق فيها من المثل ، انها (نسخ) (محاكاة) للمثل . وبقدر ما تشبه المثل تكون حقيقية ، وبقدر ما تختلف عنه تكون غير حقيقية ، وبصفة عامة فان موضوعات الحس في رأى افلاطون هي نسخ معتمدة وباهتة وناقصة للمثل ، انها مجرد ظلال وانصاف حقائق . وهناك تعبير آخر يتردد كثيرا عند افلاطون للتعبير عن هذه العلاقة هو مصطلح (المشاركة) ، أن الاشياء تشترك في المثل فالاشياء البيضاء تشترك في البياض والاشياء الجميلة تشترك في الجمال وبهذه الطريقة يكون الجمال نفسه هو علة أو تفسير الاشياء الجميلة وكذلك الحال بالنسبة للمثل الاخرى . والمثل هي مفارقة ومحاكاة معا ، محاكاة طالما انها تستقر في موضوعات الحس ، ومفارقة طالما أن لها حقيقة خاصة بها بمنزل عن موضوعات الحس التى تشارك فيها . أن مثال الانسان سيظل حقيقيا حتى لو غنى الناس جميعا وهو حقيقى قبل وجود الانسان اذا كان هناك مثل هذا الزمن لان المثل التى بلا زمان لا يمكن أن تكون حقيقة الآن وانها لم تكن كذلك آنذاك .

فمن اى نوع هذه المثل ؟ هناك مثل اخلاقية العدالة والخير والجمال ، وهناك مثل للاشياء الجسمية مثل الحصان والانسان والشجرة والنجم والنهر ، وهناك مثل الصفات مثل البياض واللؤلؤ والحلاوة كما راينا . ولكن ليست هناك محسوب مثل للموضوعات الجسمية الطبيعية ، بل هناك مثل ايضا للمواد المصنوعة ، هناك مثل للأسرة والمفاعد والملايس وليست هناك محسوب مثل للذاتيات الاخلاقية المتعازة مثل الجمال والعدالة ،

بل توجد أيضا مثل للخبث والظلم، بل أن هناك حتى مثلا لما يبحث على الغثيان مثل الشعر والغذارة والروث ، وهذا ثابت في محاوره (بارمنيدس) على تلك المحاوره ترد تعاليم افلاطون على لسان بارمنيدس فهو يسأل سقراط الشاب ما اذا كانت هناك مثل للشعر والغذارة والروث وتسد نفى سقراط أن تكون هناك مثل للأشياء الوضيعة غير أن بارمنيدس يصحح له الامر ويقول له أنه عندما يحرر ذروة الفلسفة فإنه لن يعود يحتقر مثل هذه الأشياء . زيادة على ذلك فإن مثل الأشياء الوضيعة هذه لها نفس كمال الجمال والخير . وبصفة عامة أن المبدأ هو أنه يجب أن يكون هناك مثل عندما يمكن صياغة مفهوم أى عندما تكون هناك فئة من الأشياء تسمى باسم واحد .

ولقد رأينا في تناولنا للابليين أن الوجود المطلق يحتوى عندهم اللاوجود وأن الواحد المطلق ليست فيه كثرة . ونظرا لأنهم نفوا اللاوجود كله وكثرة الحقيقة المطلقة فانهم عاجزون عن تفسير عالم الوجود واضطروا الى نفيه تماما . والمفككة نفسها تنفصا عند افلاطون. هل الوجود يستبعد منه اللاوجود تماما؟ هل المطلق هو واحد مجرد لا كثرة فيه على الإطلاق ؟ هل فلسفته واحدية خالصة ؟ هل هي أزمة التعددية أم أنها مركب من التزميتين ولقد بحثت هذه المسائل في محاورتي (السوسطاني) و (بارمنيدس) .

يبعث افلاطون العلاقة بين الواحد والكثير ، بين الوجود واللاوجود بشكل تجريدي للغاية انه يقرر المبادئ الواردة ويترك الامر للقارىء لتطبيقها على نظرية المثل . وبمسألة ما اذا كان المطلق واحدا أو كثيرا ، وجودا أو لا وجودا مسألة تتقرر في استقلال عن أية نظرية خاصة من طبيعة المطلق ومن ثم تتقرر باستقلال عن نظرية افلاطون وهي أن المطلق يتألف من المثل . لم يتقبل افلاطون التجريد الا إلى الواحد لا يمكن أن يكون ببساطة واحدا لان كل واحد يجب أن تكون بالضرورة كثرة فالكثرة والواحد فكرتان مترابطتان تتضمن كل منهما الاخرى ولا يمكن التفكير في أى منهما بدون الاخرى . والواحد الذى ليس كثرة تجريد مابث بمثل ما يكون الكل بدون أجزاء تجريدا عابثا ، وذلك لان الواحد لا يمكن أن يتحدد الا على

انه ذلك الذى كثرة ولا يمكن تحديد الكثرة الا بانها ماليس واحدا . ان الواحد لا يمكن التفكير فيه الا على خلفية من الكثرة ، ولهذا تتضمن فكرة الواحد فكرة الكثرة ولا يمكن التفكير فيها بدونها . زيادة على ذلك ، ان الواحد المجرى لا يمكن التفكير فيه كما انه مجهول لان كل فكر ومعرفة قائم فى نطاق المحولات على الموضوعات وكل حمل منطقي يتضمن ثنائية موضوع-موضوع .

فانظر الى ايسر تأكيد يمكن ان نقوله عن الواحد وهو « الواحد موجودا » . هنا لدينا شيان « الواحد » و « موجود » أى الوجود . والقضية تعنى أن الواحد هو الوجود . ومن ثم فان الواحد اثنان فهو أولا نفسه وهو ثانيا وجود والقضية تؤكد ان هذين الاثنين شي واحد وبالمثل مع أى محمول نطبقه على الواحد ، ومهما نقله عنه فانه يتضمن ثنائية . وهكذا نجد أن كل مذاهب الفكر التى تلتزم وحدة مجردة كحقيقة مطلقة مثل الايلية والهندوكية ومذهب أسبنوزا تحاول ان تتجنب الصعوبة فلا تقول أى شيء ايجابى عن الواحد . وهى لا تنسب اليه سوى محولات سلبية : لا تقول لنا ما هو بل ما ليس هو . وهكذا يتحدث الهندوس عن براهمان على انه بلا صورة وبلا حركة وبانه لا يلى وبانه لا يتحرك وبانه لا يخلق . ولكن هذا بالطبع وصف لا طائل منه تعنى الصفة السلبية تتضمن ثنائية الشيء ثم ان الصفة السلبية هى دائما صفة ايجابية بالنسبة وافقت : لا يمكن ان تكون لديك صفة سلبية بدون صفة ايجابية . ان نرى الشيء هو اثنان لعكس ، ان نفس حركة الواحد بنسبته للمتحرك وهو تأكيد سكونه . وهكذا فان الواحد الذى ليس هو أيضا كثرة واحد لا يمكن التفكير فيه . وبالمثل فان فكرة الكثرة بجرى تصورهما بدون فكرة الواحد ، لان الكثرة هى واحداث متحركة ، ومن ثم فان الواحد والكثرة لا يمكن ان ينفصلا على الطريقة الايلية ، وكل وحدة يجب ان تكون وحدة الكثرة وكل كثرة هى فى الواقع وحدة حيث اننا نمكر بالكثرة فى فكرة واحدة واذا لم نفعل فاننا لن نعرف حتى انها كثرة . ان المطلق يجب — اهنا — الا يكون واحدا مجردا او كثرة مجردة ، بل يجب ان يكون كثرة فى واحد . وبالمثل ، الوجود لا يمكن ان يستبعد الالوجونكية فهما مثل الواحد والكثير مرتبطان وكل منهما يتضمن الاخر بالتبادل

ووجود شئ ما هو لا وجود مكسبه . ان وجود النور هو لا وجود الظلام لهذا فان كل وجود له لا وجود بغيره .

دعونا نطبق هذه المبادئ على نظرية المثل . ان الحقيقة المطلقة ، عالم المثل هو كثرة نظرا لوجود مثل عديدة لكنه واحد لان المثل ليست وحدات معزولة بل هي اعضاء في مذهب منظم واحد . وهناك — في الواقع — بناء هرمي من المثل ، ولما كان المثال الواحد يترأس اشياء مفردة عديدة يكون هو عنصرها المشترك ومن ثم فان المثال الاعلى الواحد يترأس المثل الكثيرة الاولى وهو العنصر المشترك فيها ، ولحق هذا المثال الاعلى مع مثل عديدة لايزال هناك مثال اعلى يحكمها . نمثلا مثل البياض والحمرة والزرقاء تندرج كلها تحت مثال واحد هو مثال اللون . ومثل الحلاوة والمرارة تندرج تحت مثال واحد هو مثال الذوق . غير ان مثل اللون والذوق هي نفسها تندرج تحت مثال ارفع هو مثال الكيف . وبهذه الطريقة فان المثل تكون هرما وهذا الهرم يجب ان تكون له قمة ، يجب ان يكون هناك المثال الاعلى الواحد الذي هو اسماها جميعا . وهذا المثال سيكون هو الوجود النهائي والمطلق الحقيقي الوحيد الذي هو الاساسي المطلق لذاته والمثل الاخرى والكون كله . وهذا المثال كما يقول لنا افلاطون هو مثال الخير . لقد راينا ان عالم المثل هو كثرة وها نحن نراه الان على انه واحد ، نمثلا نسق واحد وحيد يبلغ القروة في مثال أقصى واحد هو اعلى تعبير من وحدته . زيادة على ذلك فان كل مثال منفصل هو بالطريقة عينها كثرة في واحد ، انه واحد بالنسبة لذاته ، أي اننا اذا تجاهلنا علاقاته بالمثل الاخرى غابته مفرد في ذاته ، ولكن لما كانت له ايضا ملاقات عديدة بالمثل الاخرى غابته متكرر بهذه الطريقة .

وكل مثال هو بالمثل وجود يحتوي على لا وجود ، لان كل مثال ينضم الى بعض المثل ولا ينضم الى غيرها . وهكذا فان مثال الجسم المتجسد يضم مثال السكون والحركة . غير ان مثالي السكون والحركة لا ينضمان الى بعضهما ، لهذا فان مثال السكون هو الوجود بالنسبة لذاته واللاوجود بالنسبة لثال الحركة لان وجود السكون هو لا موجود الحركة . وكل المثل هي وجود بالنسبة لانفسها ولاوجود بالنسبة لتلك المثل الاخرى التي لاتنضمها .

وبهذه الطريقة ينشأ علم المثل الذى يسمى الجدل . وهذه الكلمة تستخدم أحيانا على أنها متطابقة مع عبارة « نظرية المثل » ولكنه يستخدم أيضا بمعنى أضيق ليعنى العلم الذى يتناول معرفة أى المثل التى تنضم وأيها التى لا تنضم . والجدل هو الربط والحل الصحيحين للمثل ، أنه معرفة علاقات كل المثل بعضها ببعض .

واحرار هذه المعرفة هو — فى رأى افلاطون — المشكلة الرئيسية فى الفلسفة ، لمعرفة كل المثل كل فى ذاتها وفى علاقاتها بالمثل الأخرى هى المهمة الكبرى . ويتضمن هذا خطوتين الخطوة الأولى هى تكوين المفاهيم وموضوعه هو معرفة كل مثال منفصلا وسيرورته هى بلعقل الاستقرائى لاكتشاف العنصر المشترك الذى تشترك فيه الأشياء المفردة المتعددة . والخطوة الثانية تقوم فى معرفة العلاقة البنينة للمثل وتتضمن عمليات التصنيف والتقسيم . ومهمة التصنيف والتقسيم بالنسبة لموضوعها هى تنظيم وترتيب المثل الأدنى تحت المثل الأعلى الحقة ولكن بطرق منبانية، يمكن للإنسان أن يبدأ بالمثل الأدنى مثل الحبرة والبياض الخ ويرتبها تحت مثالها الأعلى وهو مثال اللون، وهذا هو التصنيف . أو يمكن للإنسان أن يبدأ بالمثل الأعلى وهو مثال اللون ويقسمه الى مثل أدنى هى الاحمر والابيض الخ . التصنيف يبدأ من الأسفل الى الأعلى ، والتقسيم يبدأ من الأعلى الى الأسفل . ومعظم مثل التقسيم اتى يقدمها افلاطون من أقسام ثنائية . فنحن إما أن نقسم اللون مباشرة الى احمر وأزرق وأبيض الخ ، أو يمكننا أن نقسم كل ثمة الى ثنتين ثنائيتين . وهكذا فإن اللون ينقسم الى احمر ولا احمر واللااحمر الى ابيض ولا ابيض والملابيض الى لوزق ولا لوزق وهكذا دواليك . وهذه العملية الأخيرة هى تقسيم ثنائى وافلاطون يفضله لأنه وإن كان متعبا فإنه شامل ونبسى .

والاداء الفعائى لافلاطون لمهمة الجدل الفصوى وهو التصنيف والترتيب لكل المثل ليس عظيما، فهو لم يحاول أن يكمله، وكل ما فعله هو أن يعطينا امثلة عديدة وهذا فى الواقع كل ما يمكن توقعه لان عدد المثل واضح أنه لا متناه ومن ثم فإن مهمة ترتيبها لا يمكن أن تكون كاملة . وهناك على أية حال تصور هام فى الجدل اعتقد افلاطون أنه عالجه .

مهو يقول لنا أن المثال الأعلى هو الخير . ولما كان هذا هو الحقيقة المطلقة فهو أساس كل المثل الأخرى ، لهذا كان على الملائون أن يستمد المثل الأخرى ولكنه لم يفعل هذا . كل ما فعله مجرد أنه أكد بشكل قطعى تقريبا أن مثال الخير هو المثال الأعلى ولكنه لم يفعل شيئا ليربطه بالمثال الأخرى . وعلى أية حال من السهل أن نتبين السبب فى هذا التاكيد ، فهو فى الحقيقة نتيجة منطقية ضرورية لذنه ، فكل مثال هو كمال فى نوعه وكل المثل لها كمال مشترك وكما أن الجمال الواحد هو المثال الذى يقرأس كل الأشياء الجميلة فان الكمال الواحد يجب أن يكون المثال الأعلى الذى يراس كل المثل الكاملة . لهذا فان المثال الأعلى يجب أن يكون الكمال ذاته أى مثال الخير . ومن جهة أخرى يجب بالمثل أن تلج على أنه لما كانت كل المثل جواهر فان المثال الأعلى هو مثال الجوهر . وكل ما يمكن قوله هو أن الملائون قد ترك هذه المسائل غامضة ولم يفعل سوى أن يؤكد أن المثال الأعلى هو الخير .

أن النظر فى مثال الخير قد قادنا على نحو طبيعى للبحث فى كيف أن مذهب الملائون مذهب غائى . فبإيمان النظر قليلا سوف نتبين أنه مذهب غائى للغة ، ونستطيع أن نتبين هذا بدراسة المثل الدنيا العديدة والمثال الأعلى الواحد . أن كل مثال هو كمال فى نوعه وكل مثال هو أساس وجود الأشياء المردة التى تدرج تحته . وهكذا فان تفسير الأشياء البيضاء هو البياض الكامل وتفسير الأشياء الجميلة هو الجمال الكامل . أو ربما نأخذ مثالنا مثال الدولة الذى وصفه الملائون فى (الجمهورية) . فالنظرة العادية هى أن الملائون كان يصف دولة هى من الخراف مخيلته ومن ثم يجب اعتبارها غير واقعية بآراء . وهذا أساءة لهم كاملة للملائون فهو أبعد ما يكون عن التفكير فى الدولة المثالية على أنها لا واقعية بل يعتبرها - بالعكس - إلا الدولة الواقعية الوحيدة . أن كل الدول الموجودة مثل الدولة الآفنية أو الأسبرطية غير حقيقية حيث أنها تختلف عن الدولة المثالية ، وزيادة على ذلك هذه الحقيقة الواحدة وهى الدولة المثالية هى أساس وجود جميع الدول الواقعية ، أنها تدبى بوجودها لواقعيتها . وبوجودها لا يمكن أن يفسر إلا به . ولما كانت الدولة المثالية لم يتم الوصول إليها فى الواقع بل هى الدولة الكاملة

التي تبين نحوها جميع الدول انتمية فان من الواضح ان لدينا هنا مبدأ مائياً . والتفسير الحقيقي للحوة لا نجده في بداياتها في التاريخ في عقد اصل او في الضرورات البيولوجية بل في غايتها ، الحولة النهائية او الكاملة . او اذ فصلنا ان تطرح الامر على نحو آخر . البداية الحقيقية هي النهاية . ان النهاية — او العاية — يجب ان تكون في البداية بالامكان وعلى نحو مثالي والا لانها لن تبدأ . والامر نفسه مع جميع الاشياء الأخرى . والانسان يفسره الانسان المثالي ، الانسان الكامل ، ويفسر الاشياء البيضاء البياض الكامل وهكذا . وكل شيء يفسر بنهايته لا ببدايته ، والاشياء لا تفسر بالعلل الالية بل بالمقتضيات والمسببات .

وتصل غائية افلاطون الذروة في مثال الخير ، وذلك المثال هو التفسير النهائي لكل المثال الأخرى والكون كله . وان وضع الأساس لإنهائي لكل الاشياء في الكمال نفسه يعني ان الكون يصدر عن تلك الغاية الكاملة التي تتحرك نحوها الاشياء جميعها .

وهناك مسألة أخرى تقتضي افساحا هنا هي المكانة التي يشغلها مفهوم الله في مذهب افلاطون . فهو كثيرا ما يستخدم كلمة الله بالمعنى المتردد والنجم ويبدو انه ينزلق بسهولة من الكلام عن الالهية الموحدة الى الالهية المتعددة الالهة . وبجانب الالهة الكثيرين لدينا اشارات كثيرة التي الخالق الاسمي الواحد المسيطر وحاكم العالم الذي يجري تصويره كموجود يراقب حياة الناس بعناية . ولكن ما هي علاقة هذا الله الاسمي بالمثال وخاصة بفال الخير ؟ اذا كان الله منفصلا عن المثال الاقصى اذن — كما اشار زيلر (١) — لا توجد سوى ثلاث علاقات وهي تحظى باعتراف عليها جميعا . اولاً الله قد يكون علة او اساس بفال الخير ولكن هذا يفسر جوهرية المثال وفي الحقيقة يدمر مذهب افلاطون كله . ان الماهية الخالصة لفلسفته هي ان ذلك المثال هو الحقيقة القصوى ذات الوجود الذاتي ولا تدين بوجودها لشيء عداها . لكن هذه النظرية تجعله من هذا المثال مجرد مخلوق لله . معتمد عليه من اجل وجوده . ثانياً ، الله قد يدين بوجوده للمثال ، فالمثال قد يكون اساس وجود الله كما انه اساس كل شيء آخر في الكون . لكن هذه النظرية تنتهك فكرة الله وتحوله الى مجرد

وجود مستق ومن ثم يكون مجرد مظهر . ثالثا ، الله والمثال قد يكونان متازرين في المذهب كحقيقتين أوليين مستقلتين مطلقتين على نحو متساو . ولكن هذا يعنى أن افلاطون قد اعطى جزعين غير متناسقين للحقيقة القصوى أو أن مذهبه هو ثنائية تبعث على اليأس . ولما لا يمكن التمسك بهذه النظريتين فيجب اعتراض أن الله مطابق مع مثال الخير ونحن نجد تعبيرات معينة في محاوره (غيليس) يبدو أنها تؤيد هذا بوضوح . ولكن الله في تلك الحالة ليس ألها شخصيا على الإطلاق لأن المثال ليس شخصا . وكلمة الله لذا استغثت بهذه الطريقة هي مجرد مصطلح تشبيهي للمثال وهذه هي النظرية الأكثر احتمالا إذا اعتبرنا أنه لا يوجد في الواقع مكان لآله شخصي في مذهب يضع الحقيقة كلها في المثال وأن ادخال مثل هذا التصور يهدد بتقويض المذهب كله . وربما وجد افلاطون أنه من المفيد تناول التصورات الشعبية عن شخصية الله أو الالهة واستخدامها بطريقة صوفية للتعبير عن مثله ، وتلك الاجزاء عند افلاطون التي تتحدث من الله وهبنة الله يجب تفسيرها بالمبادئ نفسها مثل الاساطير الافلاطونية الاخرى .

وقبل أن نختم بحثنا للجدل يحسن بالمثل أن ننظر في المكانة التي يشغلها في حياة الانسان وما هي الاهمية المنسوبة له . وهنا نجد جواب افلاطون تأكيدا . أن الجدل هو تاج المعرفة والمعرفة هي تاج الحياة . وجميع أوجه النشاط الروحي الاخرى ليس لها قيمة الا بقدر ما تنفخ الى معرفة المثال . وجميع الموضوعات الاخرى للدراسة العقلية هي مجرد استعداد لدراسة الفلسفة أن العلوم الخاصة ليست لها قيمة في ذاتها في حد ذاتها ، بل لها قيمة بقدر ما أن تعريفاتها وتصنيفاتها تشكل تمهيدا لمعرفة المثل . أن الرياضة مهمة لأنها حجر انتقال من عالم الحس الى المثل ، وموضوعاتها وهي الاعداد والاشكال الهندسية تشبه المثل في أنها غير متحركة وهي تشبه الموضوعات الحسية لأنها في مكان أو زمان . وفي البرنامج التربوي عند افلاطون تاتي الفلسفة في النهاية . وليس في استطاعة كل انسان أن يدرسها ولن يتمكن أحد من دراستها الا بعد أن يمر بجميع مراحل التربية التمهيدية التي تكون نظاما صارما للمثل قبل أن يدخل نهائيا الى الجدل . ومن ثم فإن المعرفة كلها تنتهي الى الجدل وأن تلك الحياة التي لا تحقق غايتها تعجز عن الفلسفة .

وربما أبرر تصوير لاماق كل أوجه انشراط الروحية للفلسفة نجد
 في مذهب العشق أو الحب . وعبرة « الحب الافلاطوني » تتردد على
 شفاة الكثيرين لكنها شيء مختلف تماما عن مذهب افلاطون . فعنده ان
 الحب مهتم دائما بالجمال وان تصاليه معروضة اساسا في محاورة
 (المندبة) لقد آمن افلاطون بأن النفس قبل الميلاد تسكن فيون تجسسد
 في التابل الخالص لعالم المثل وعند هبوطها في الجسم وقد أصبحت
 مغيرة في عالم الحس تنسى المثل . وان مرأى الشيء الجميل يفكرها
 بمثال الجمال حيث يكون الموضوع نسخة منه وهذا ينطبق على البهجة
 الصونية والعاطفة والفرح عندما نبتهج بمراى الجميل ولما كان افلاطون
 قد اصرب عن أن هناك مثلا للبح كذا أن هناك مثلا للجميل وأن هناك
 مثلا — على سبيل المثال — للشمر والقذارة ولما كانت هذه المثل الهبة
 وكاملة مثل مثال الجميل فاننا يجب — حسب هذه النظرية — ان نبتهج بالبح
 والقذارة والمقزز مع طرح مماثل للذى نعشره في حضور الجمال . ولا نجد
 عند افلاطون سببا يجعل الامر ليس هكذا . وعلى أية حال ، لما كانت
 النفس قد تعلمت أن تحب الشيء الجميل الواحد فانها تنتقل الى حب
 الاشياء الجميلة الاخرى . ثم انها تدرك انه الجمال نفسه الذى ينكشف
 في كل هذه الاشياء . وهى تنتقل من حب الاشكال الجميلة الى حب
 النفوس الجميلة ومنها الى حب العلوم الجميلة وهى تكب عن الارتباط
 بالاشياء الحديدية كاشياء أى بما هو حسى محيط بمثال الجمال . أن
 الحب ينتقل الى معرفة مثال الجمال نفسه ومن هذا الى معرفة عالم
 المثل بصفة عامة . انها تنتقل في الحقيقة الى الفلسفة .

وفي هذا التطور هناك نقطتان لن نعجز عن تبيينهما اولا الحب
 العاطفى يجرى تفسيره على أنه التجبع الامبى للمثل نحو المثال ، أنه
 العقل الذى لم يتبين نفسه بعد كمقل ولهذا يبدو في شكل مقنع للشعور .
 ثانيا ، التقدم الاخير لحب النفس هو ببساطة الادراك التدريجى لذاتها
 بالمقل . وعندما تدرك النفس أن الجمال في الاشياء جميعا واحد وأنه هو
 العنصر المشترك وسط الكثرة لماته ليس سوى ملبية الاستدلال

(٤) :الفيزياء أو نظرية الوجود

الجدل هو نظرية الحقيقة والفيزياء هي نظرية الوجود ، الجدل هو جدل ذلك الذى يقوم وراء الاشياء كأساس لها ، والفيزياء هي مزياء الاشياء التى تتأسس هكذا ، أى أن الفيزياء تعنى بالظواهر والمظاهر ، تعنى بالاشياء التى توجد فى المكان والزمان مقابل الإنكار اللازمائية واللامكانية والاشياء التى من هذا النوع مادية وغير مادية ولهذا تنقسم الفيزياء الى قسمين : مذهب ما هو متجسد خارجيا ، أى العالم بماهيته التجسيمية ، نفس العالم ، ومذهب نفس الانسان غير الجسـمـانية .

(١) مذهب العالم

إذا كان أفلاطون قد قدم فى الجدل جردا بطبيعة المبدأ الاول وأساس كل الاشياء فإن المشكلة التى تظهر الآن هي تفسير كيف ينشأ الكون الفعلى للاشياء من هذا الأساس وكيف يستمد من المبدأ الاول . يقول آخر أن المثل هي الحقيقة المطلقة فكيف يظهر عالم الحواس وبصفة عامة الكون الموجود من المثل ؟ أن مذهب أفلاطون لينهار وهو يواجه مثل هذه المشكلة . لقد قيل لنا أن اشياء الحواس أو موضوعاتها هي (نسخ) أو (محاكات) للمثل . أنها (تشارك) فى المثل . حسنا . ولكن لماذا يجب أن تكون هناك نسخ للمثل ؟ لماذا يجب أن تتيح المثل ظهور نسخ لها وكيف يتأثر المتاج هذه النسخ ؟ ليس لدى أفلاطون جواب على هذه الاسئلة ومن ثم لجأ الى الاساطير ، والوصف الأفلاطونى هنا — يهل بهل التفسير العلمى .

هذا الوصف الشعري لاصل العالم نجده فى محاورة (طيبائوس) . لقد رأينا أن المثل هي الوجود المطلق وأن موضوعات الحواس شسبه حقيعية وشبه غير حقيعية . هي حقيعية فى جانب لانها تشارك فى الوجود ، وهي غير حقيعية فى جانب آخر لانها تشارك فى اللاوجود ، لهذا يجب أن يكون هناك للوجود المطلق وهذا هو المادة حسب رأى

الملاطون . ان موضوعات الحواس هي نسخ للذات مشكلة من المادة او مدفوعة على المادة . غير ان الملاطون لا يفهم بالمادة ما نفهم نحن المعاصرين منها ، فالمادة عندما هي ذاتها نوع محدد من المادة فهي نحاس او خشب او حديد او حجر ، والمادة هي التي لها طابع معين او صفة محددة . غير ان حيازة الطابع الخاص يعنى انها المادة مع نسخة المثل وقد دفعت عليها من قبل . فلما كان الحديد يوجد بكميات ضخمة في العالم وهناك عنصر مشترك في كل قطع الحديد المختلفة وبهذا تصنف في فئة واحدة فيجب ان يكون هناك مفهوم للحديد ، ولهذا فهناك مثال للحديد في عالم المثل . والحديد الذي نجده في الارض يجب ان يكون مادة تشكلت من قبل في نسخة لهذا المثال . انها تشارك في مثال الحديد . والملاحظات نفسها تنطبق على اى نوع محدد آخر للمادة . وفي الحقيقة ان كل شكل وكل الخصائص النوعية والصفات النوعية للمادة كما نعرفها ترجع الى عمل المثل ومن هنا فان المادة كما هي في ذاتها قبل ان تنطبق عليها صورة المثل يجب ان تكون بلا كيف وبلا صفات وبلا تكوين على نحو مطلق . ولكن ان يكون الشيء بلا صفات على نحو مطلق معناه بكل بساطة انه لا شيء . ويضمن زيلر — بحق على الأرجح ان ما كان يقصده افلاطون هو بكل بساطة المكان الخالي (١) ان المكان الخالي هو عدم موجود وهو غير معين وعلامى تماما . ويتفق مع هذه النظرة ان افلاطون اخذ برأى الفيثاغوريين من ان الصفات المختلفة للجواهر المادية ترجع الى اصغر الجزئيات التي هي اشكال هندسية منتظمة محددة من اللامحدود اى من المكان ان الارض مكونة من مكعبات اى من مكان خال عندما يتركب في مكعبات (تحديد اللامحدود) يصبح الارض . واصغر جزئيات النار هي اشكال لها اربعة اضلاع واصغر جزئيات الهوا هي اشكال لها ثمانية اضلاع واصغر جزئيات الماء هي اشكال لها عشرون ضلعا .

(١) « افلاطون والاكاديمية في مراحلها الاولى » الفصل السابع

أذن غلبنا من جهة عالم المثل ومن جهة أخرى المادة ، أى الكتلة الهلامية التى بلا تشكيل على نحو مطلق . ويطبع صور المثل على هذه الكتلة تظهر (الأشياء) أى موضوعات الحواس الخاصة . أنها تشارك فى الوجود واللاوجود معا . ولكن كيف ينشأ هذا الخليط من الوجود واللاوجود ؟ كيف يتأتى للمثل أن تكون لها صور مطبوعة على المادة ؟ هنا نلج الى مجال الاسطورة ، نحى هذه اللحظة يؤخذ كلام أفلاطون حرجيا . انه بطبيعة الحال يؤمن بحقيقة عالم المثل وهو بلا شك يؤمن ايضا ببخئه فى المادة . ولقد ظن أن موضوعات الحس إنما تفسر على أنها نسخ للمثل مطبوعة على المادة ولكن مع ظهور مشكلة كيف تحدث عملية النسخ هذه يتخلى أفلاطون عن منهج التفسير العلمى . لماذا كانت المثل

هى الأساس المطلق للأشياء جميعا . أنن كان عملية النسخ يجب أن تتم بالمثل نفسها ، يجب أن تكون هى نفسها مبادئ إنتاج الأشياء . غير أن هذا مستحيل عند أفلاطون لانتاج يقتضى التغير . لماذا كانت المثل تنتج الأشياء من ذاتها كان المثل يجب أن تتغير فى هذه العملية . غير أن أفلاطون أعلن أن المثل لا تتغير إطلاقا وأن تكون بتمركزة أو أمر عقيم ومستحيل . ومن ثم كان المثل ليس لها فى ذاتها مبدأ لإنتاج الأشياء والتفسير العلمى للأشياء بهذه الوسيلة يصبح مستحيلا . ومن ثم ليس هناك إلا اللجوء الى الاسطورة . ولا يملك أفلاطون سوى أن يتخيل أن الأشياء هى من إنتاج مشكل للعالم أو مصمم يقوم — وهو أشبه بالفنان الإنسان — بتشكيل المادة اللدنة الى نسخ للمثل .

أن الله الخالق ومصمم العالم يجد بجانبه المثل من جهة والمادة الهلامية من جهة . وهو أولا يخلق النفس العالمية وهذه النفس العالمية أو نفس العالم غير مادية لكنها تشغل حيزا وهو يفردها كما تفرد الشبكة فى المكان الخالى . وهو يسطرها ويطوى النصلين الى دائرة داخلية وخارجية ويقدر لهذه الدوائر أن تصبح مدارات الكواكب والنجوم . وهو يأخذ المادة ويحولها الى أربعة عناصر ومن هذه العناصر يبنى الاطار الاجوف للنفس العالمية . وعندما يتم هذا يكتمل خلق العالم . أما بقية محاوره (طبياموس) فهى تمتلئ بتفاصيل أفكار أفلاطون عن الفلك والعلم الفيزيائى وهذه عديمة القيمة وعقيمة ولا تستحق منا أن نتابعها هنا .

غير أنه يمكن أن نشير الى ان الملاطون يعتبر الارض — بالطبع — مركز العالم . والنجوم التي هي كائنات الهية تدور حوله وهي تتحرك بالضرورة في دوائر لان الدائرة هي الشكل الكامل . ولما كانت النجوم الهية لمانه لا يدبرها الا العقل وحده ولهذا لمان حركتها يجب أن تكون دائرية لان الحركة الدائرية هي حركة العقل .

ان ما أدرجناه من اصل العالم ليس سوى اسطورة والملاطون يعرف انه اسطورة . وان ما يؤمن به — على أية حال — هو وجود النفس العالية ولا بد من كلمات قليلة حول هذا الموضوع . ان النفس في مذهب الملاطون تتوسط بين عالم المثل وعالم الحس . وهي تشبه عالم المثل في انها غير مادية وخلادة وهي تشبه عالم الحس في انها تشغل حيزا . لقد ظن الملاطون أنه لابد من وجود نفس في العالم تدبر السلوك العقلاني للاشياء وتفسر الحركة . والعقل الذي يحكم العالم ويدبره يستقره في النفس العالية . والنفس العالية هي علة الحركة في الكون الخارجي كما ان النفس الانسانية هي علة حركات الجسم البشري . ان الكون كائن حي .

١ مذهب النفس الانسانية

والنفس الانسانية مماثلة في النوع للنفس العالية فهي علة حركات الجسم وفيها يستقر العقل الانساني ولها وشائج لعالم المثل وعالم الحس معا . وهي تنقسم الى قسمين وتسم منها يلقسم من جديد الى قسمين . والقسم الاعلى هو العقل وهو ذلك الجزء من النفس الذي يستوعب المثل وهو بسيط وغير منقسم . والان ان تدمير الاشياء يعني فصل اجزائها . غير ان الجانب العقل للنفس لما كان بسيطا لمانه ليست له اجزاء ، ومن ثم لمان خالد وغير قابل للتدمير . والجانب اللاعقلاني في النفس لمان وينقسم انقساماً لحرماً الى نصف نبيل ونصف خسيس . ويبت للنصف النبيل الشجاعة وحب الشرف والعواطف القنبيلة بصفة عامة . وتبت للجانب الخسيس الشهوات الحسية والنصف النبيل له وشيجة مؤكدة مع العقل لفيه لحريزة لما هو نبيل وعظيم . ومع هذا لمانها

مجرد غريزة وليست أمرا عقلانيا . ومستقر العقل الدماغ ومستقر
النصف النبيل من النفس الدنيا الصدر ومستقر النصف الخسيس
الجسم . والانسان وحده يمتلك أجزاء النفس الثلاثة . الحيوانات لها
الجزءان الأدنى وليس للنباتات سوى النفس الشهوائية وما يميز الانسان
من الابنية الدنيا للخلق هو انه وحده يمتلك العقل .

يربط افلاطون مذهب خلود النفس العقلانية بنظرية المثل من طريق
آرائه في التذكر والتناسخ . وبالنسبة لرايه في التذكر فان المعرفة كلها
هي استعادة وتذكر لما عاشته النفس في حالة اللاتجسد قبل الميلاد .
وعلمنا أن نلاحظ بعناية — مع هذا — أن عالم (المعرفة) يستخدم هنا
بالمعنى الخاص والدقيق الذي عند افلاطون .

فليس كل شيء نطلق عليه معرفة هو تذكر فالعنصر الحسى في ادراكى
الحسى بأن هذه الورقة بيضاء ليس تذكرا وذلك لانه لما كان مجرد شيء
حسى فانه لا يجب أن نسببه معرفة حسب رأى افلاطون . انه يقصد هنا
— كما في كل موضع آخر — المصطلح على المعرفة العقلية أى معرفة
المثل وان كان من المشكوك فيه ما اذا كان متسقا تماما مع نفسه في المسألة
وخاصة بالنسبة للمعرفة الرياضية . كما يجب أن نلاحظ أن هذا المذهب
ليس فيه شيء مشترك مع العقيدة الشرقية من ذكرى حيواننا الارضية
على الارض ومثال على هذا نجده في العقيدة البوذية حيث يقص بوذا من
الذاكرة أشياء عديدة حدثت له في الجسم في حيوانه السابقة . أما رأى
افلاطون فهو رأى مختلف فهو لا يشير الا الى تذكر خبرات النفس في حالاتها
اللاتجسدية في عالم المثل .

والاسباب التى تعزى لافلاطون لايمانه بهذا الرأى يمكن ردها الى
سببين : أولا معرفة المثل لايمكن استخلاصها من الحواس لان المثل
لا يكون خالصا ونقيا في تجلبيه الحسى بل سيكون دائما خليطا ، فالجمال
الواحد — على سبيل المثال — لا نجده الا في التجربة المتروكة بالقبح .
والسبب الثانى أكثر وجاهة . اذا كان رايه في التذكر يبدو خياليا وهذا
هو الذى دعاه الى اتقائه فهذه مسألة هامة ومهمة . لقد أشار الى أن

المعرفة الرياضية تبعد نظرية في العقل . انها لا تنفرد غينا بالتثقيف ولا تكتسب من التجربة . وفي الحقيقة لقد وجد الملائون في عصر اكتشاف ما يسمى في العصر الحديث الفترقة بين المعرفة الضرورية والعارضة وهي تفرقة أصبحت عند الفيلسوف الالماني كانت اساس التطورات البعيدة المدى في الفلسفة ان طابع الضرورة يرتبط بالمعرفة العقلية ولا يرتبط بالمعرفة الحسية . وحتى يمكننا ان نشرح هذه الفترقة يمكننا ان نمثل للمعرفة العقلية بقضية ان اثنان بالاضافة الى اثنين تشكل اربعة . وهذا لا يعنى كحقيقة مجرد ان اثنين واثنين آخرين نجربها تصبح اربعة .

ان الامر ليس مجرد واقعة بل هي ضرورة . ليس الامر مجرد ان اثنين واثنين يصنعان (بالفعل) اربعة بل هي (يجب) ان تكون اربعة ومن المستحيل تصور المسألة على نحو آخر ولا يقتضينا الامر ان نذهب ونقبح في كل حالة جديدة ان الامر هكذا . انما نعرف مسبقا انها ستكون هكذا لانها يجب ان تكون هكذا . اما الامر فهو مختلف مع قضيتته مثل « الذهب اصفر » فليست هناك ضرورة في هذه القضية ، انها مجرد واقعة تعتمد كل انسان يستطيع ان يبين ان الذهب يمكن ان يكون أزرق وليس هناك شيء لا يمكن تصويره عن كونه أزرق بمثل ما لا يمكن تصور ان اثنين واثنين خمسة . بطبيعة الحال ان كون الذهب اصفر هو بلا شك ضرورة ميكانيكية اي انه يتحدد وبطل وبهذا المعنى لا يمكن ان يكون شيئا آخر لكنها ليست ضرورة منطقية . وليس هناك تناقض منطقي ان نتصور ذهبا أزرق على عكس ان تخيل ان اثنين واثنين خمسة . وان اية قضية في الرياضية لها نفس الضرورة .

ان تساوى الزاويتين عند القاعدة في المثلث المتساوي الساقين هي قضية ضرورية ولا يمكن ان يكون الامر على نحو آخر والا لوقعنا في التناقض . ان عكس هذا امر لا يمكن تصويره ولكن ان يكون سقراط واقفا ليست حقيقة ضرورية فقد يكون جالسا .

ولما كانت القضية الرياضية حقيقية بالضرورة فإن صدقها معروف بدون تحقيق يستند الى التجربة . ولما كانت هناك برهنة على تساوى زاويتي القاعدة في المثلث المتساوى الساقين فإننا لا ننتقل منقيس زوايا الاشياء المثلثة لكي نبين اذا كان هناك استثناء . اننا نعرف هذا بدون الرجوع الى التجربة على الاطلاق . واذا كنا ماهرين بما فيه الكفاية فإننا نستطيع ان نحصل حتى المعرفة الرياضية من مصادر عقولنا دون الحاجة الى معلم .

أما ان يكون الفحص قد أفتابه بروكس فإنها حقيقة لا يمكن ان نكتشفها لى المهارة ، فهذه المعلومة لا نستطيع ان نحصل عليها الا بأن نقال لى ، لكن ان تكون زاوية قاعدة المثلث المتساوى الساقين متساويتين انما هو أمر اكتشفه بأعمال الفكر لحسب . ان القضية من بروكس ليست قضية ضرورية ، فقد يمكن ان تكون على نحو آخر ومن ثم لا بد ان يقال لى ما اذا كانت حقيقية أم لا . أما القضية من المثلث المتساوى الساقين فهي قضية ضرورية ، ولهذا نستطيع ان أثبت انما يجب تكون حقيقة دون ان أخبر بها .

ان افلاطون لم يتم بوضوح بهذه الطريقة بين المعرفة الضرورية والمعرفة غير الضرورية ، ولكن ما أدركه بالفعل هو ان المعرفة الرياضية يمكن ان تعرف بدون الخبرة أو التعليم . ولقد قام الفيلسوف الاثنى كائط غيبا بعد بتفسير أقل تخيلا من هذه الأمور . غير ان افلاطون خلص الى ان مثل هذه المعرفة يجب ان تكون ماثلة من قبل في العقل ساعة الميلاد ، يجب استعادتها وتذكرها من وجود سابق . وقد يمكن الرد بأنه بالرغم من ان هذا النوع من المعرفة لا يكتسب من تجربة الحواس الا انه يمكن ان يكتسب بالتعليم فيمكن ان يثبت عقل آخر . وعلينا ان نعلم الاولاد الرياضية التي يجب ان تقوم بها اذا كانت في عقولهم من قبل . غير ان جواب افلاطون هو ان المدرس عندما يشرح نظرية رياضية للطفل فإن الطفل يفهم مباشرة المقصود وهو يتبين الامر بنفسه ولكن اذا شرح المدرس ان ليثيونه واقعة على نهر تاجوس فإن الطفل لا يستطيع ان يتبين بنفسه صحة الامر .

عملية إما أن يعتقد في كلمة المدرس أو عليه أن ينطلق ويتبين المسألة بنفسه . وفي هذه الحالة تثبت المعرفة من عقل إلى آخر حق . أن المدرس ينقل للطفل المعرفة التي لا يمتلكها لكن النظرية الرياضية ماثلة من قبل في عقل الطفل ولا تتألف عملية التدريس إلا في جعله يتبين ما يعرفه من قبل بالامكانية ، وما عليه إلا أن ينظر في عقله ليجدها . وهذا هو ما نقصده بقولنا أن الطفل يتبين الأمر بنفسه .

ويحاول أفلاطون في محاوره (مبلون) أن يعطى برهانا تجريبيًا لرأية في التفكير . يتصور سقراط وهو يتحدث إلى عبد صغير ليست لديه تربية في مجال الرياضة ولا يعرف ما هو المربع وعن طريق التساؤل البارع يستخلص سقراط من عقل الغلام نظرية عن خصائص المربع . وتقوم الحجة على أن سقراط لا يقول له شيئًا على الإطلاق وهو لا يثبت فيه أية معلومة بل كل ما هنالك أنه يوجه الأسئلة ومن ثم فإن معرفة الغلام بالنظرية لا ترجع إلى تعليم سقراط ولا ترجع إلى الخبرة . أنها لا يمكن أن تكون إلا تذكرا . ولكن إذا كانت المعرفة تذكرا لممكننا أن نتساءل لماذا لا نتذكر في التو ؟ لماذا هذه العملية المفضية للتعليم في الرياضة ضرورية ؟ لأن النفس وقد هبطت من عالم المثل إلى الجسم لها معرفتها التي انتهت أو تفرقت بفرقتها في الحس . لقد نسيت أو قد لا يكون فيها إلا تذكر معتم وخافت للنهاية . لهذا يجب أن تذكر بها ومن ثم غلابد من مجهود كبير لاسترجاع الأفكار شبه الضائعة إلى العقل ثانية . وعملية التذكر هي التعليم .

ويطبيعة الحال يرتبط بهذا مذهب التناسخ الذي استبدته أفلاطون — دون شك — من الفيثاغوريين . ومعظم تفاصيل مذهب أفلاطون في التناسخ مجرد أسطورة ، وهو لا يقصدها بجدية كما يتضح من أنه يدلى بقدر مختلف وغير متماسك من هذه التفاصيل في المحاورات المختلفة . وما يعتقد — على الأرجح — يمكن تلخيصه على النحو التالي : أن النفس لها وجودها السابق كما أنها خالدة ومسكنها الطبيعي هو عالم الكل حيث كانت تعيش من قبل بدون الجسم في تأمل خالص للمثل . ولكن لما كانت تربطها وشائج بعالم الحس فأنها تهبط في جسم وبعد الموت

غان الانسان اذا كان قد عاش حياة طيبة واذا كان بصفة خاصة قد احرز معرفة بالمثل والفلسفة غان النفس تعود الى مستواها الجميل في عالم المثل الى ان تعود بعد فترة طويلة الى الارض من جديد في جسم . ومن يرتكبون الشر يعانون بعد الموت من الجزاءات القاسية ويتجسدون من جديد في جسم اذنى من جسمهم . ويمكن للرجل ان يصبح امرأة بل يمكن الناس اذا كانت حياتهم حسية للغاية ان يستقروا في اجسام الحيوانات.

(٥) فلسفة الاخلاق

(١) فلسفة اخلاق الفرد

وكما ان نظرية المعرفة عند افلاطون تبدأ بالجانب السلبي المخصص لتعميد النظريات الزائفة عن ماهية الحقيقة ، فان الامر كذلك بالنسبة لنظريته في الاخلاق فهي تبدأ بجانب سلبي مقصود به ان يفند النظريات الزائفة من ماهية الفضيلة . وهذان القسمان السلبيان في فلسفة افلاطون يطابقان في كل شيء . فلما كان مشغولاً حينذاك باظهار ان المعرفة ليست هي الادراك الحسى كما ظن بروتيجوراس فانه الان يلح على ان الفضيلة ليست هي الالة . وكما ان المعرفة ليست مجرد الظن الحق فان الفضيلة ليست مجرد السلوك السليم والفضيلتان العائلتان ان المعرفة هي الادراك الحسى وان الفضيلة هي الالة ليستا في الحقيقة الا المبدأ نفسه مطبقاً على مجالين مختلفين للفكر فعند السوفسطائيين ان ما يبدو حقاً للفرد هو حق بالنسبة لذلك الفرد ، وهذا مسأله لقولنا ان المعرفة هي الادراك الحسى فمرة أخرى ان ما يبدو انه حق للفرد عند السوفسطائيين هو حق بالنسبة لذلك الفرد ، وهذا عين قولنا ان من الحق بالنسبة لكل فرد ان يفعل ما يرغب فيه ، فالفضيلة هنا تتحدد على انها لذة الفرد . وهذه النتيجة للبادئ السفسطائية يستخلصه عدد كبير من السفسطائيين انفسهم ثم بعد هذا نجده عند القورينائيين .

ولما كانت هاتان القضيتان هما في الواقع مبدأ واحد فان ما قاله افلاطون بشأن تغيير القضية الاولى هو نفسه تفنيده للقضية الثانية والنظرية الاخذة بان الفضيلة هي الالة لها التأثير التدميري نفسه على الاخلاق الموجود في النظرية العائلة ان المعرفة هي الادراك الحسى فهذا له تأثير مدمر على الحقيقة . ويمكننا ان نوجز حجج افلاطون .

(١) كما ان النظرية السوفسطائية في الحقيقة تدمر الحقيقة الموضوعية فان الراى القائل بان الفضيلة هي لذة الفرد انما يدمر موضوعية الخير ، فملا شيء خير في ذاته ، والاشياء لا تكون خيرة الا بالنسبة لى او بالنسبة لك ، ومن ثم ستترتب على هذا نسبة اخلاقية مطلقة عليها تختص فكرة معيار موضوعى للخيرية اختفاء تاماً .

(٢) هذه النظرية تدمر التفرقة بين الخير والشر ، فلما كان الخير هو ما يسبب اللذة للفرد ولما كانت لذة الفرد هي معمم لذة الآخر فإن الشيء الواضح يكون خيرا وشريرا في الوقت نفسه ، خيرا بالنسبة لشخص وشريرا بالنسبة لشخص آخر . وعلى هذا لـ يتميز الخير عن الشر وسيكون سواء .

(٣) اللذة هي اشباع لرغباتنا ، والرغبات هي مجرد مشاعر ، ولهذا فإن هذه النظرية تؤسس الاخلاقيات على الشعور والوجدان ، غير ان الاخلاقيات الموضوعية لا يمكن أن تتأسس على ما هو جزئى بالنسبة للأفراد .

لماذا كان القانون الخلقى سيكون قانونا منطبقا على الجميع لانه لا بد ان يتأسس على ما هو عام بالنسبة للناس أجمعين الا وهو العقل الكلى .

(٤) أن غاية النشاط الأخلاقي يجب أن تضع داخل العمل الأخلاقي لا خارجه . ان الاخلاقيات يجب أن تكون لها قيمة باطنية لا مجرد قيمة خارجية . لا يجب أن نقوم بما هو صواب من أجل شيء آخر . يجب أن نقوم هو صواب لانه صواب ومن ثم نجعل الفضيلة غاية في ذاتها .

لكن النظرية السوسيطائية تضع غاية الاخلاقيات خارج الاخلاقيات على رايها ان علينا أن نفعل ما هو صواب لا من أجل انه صواب من أجل اللذة ، ومن ثم فإن الاخلاقيات لا تكون غاية في ذاتها بل مجرد وسيلة نحو غاية أبعد .

لهذا فإن الفضيلة ليست هي اللذة بقدر ما أن المعرفة ليست هي الإدراك الحسى . كما أن المعرفة ليست الظن الصواب فان الفضيلة ليست هي الفعل الصواب . أن الظن الصواب قد يتأسس على أسس خاطئة والفعل والصواب قد يتم على أسس خاطئة ، ومن أجل الفضيلة الحق لا يجب أن نعرف نصيب ما هو الحق بل لماذا هو حق أيضا . الفضيلة الحق هي الفعل الحق المتعلق من فهم عقلانى للقيم الحق .

ومن ثم تظهر في فلسفة افلاطون تفرقة بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة الاعتيادية . الفضيلة الفلسفية تتأسس على العقل وتفهم المبدأ الذى على اساسه تسلك ، وهذه الفضيلة — والحقيقة — فعل محكوم بالمبادئ . والفضيلة الاعتيادية هي الفعل الحق المنطلق من أى اساس اخرى مثل العادة والمألوف والتقاليد والدوافع الخيرة والمشاعر الريحية والخيرية الغريزية هنا نجد ان الناس يفتلون الصواب لمجرد ان الآخرين يفعلونه ، لانه شيء معتاد وهم يفعلونه دون أن يفهموا اسبابه — وهذه هي فضيلة المواطن الامين العادى ، فضيلة الشخص « المحترم » ، أنها فضيلة النحل والنمل الذى يسلك كما لو كان بشكل عقلانى لكن بدون فهم لما يفعله . ويلاحظ افلاطون — بنوع من الفكاهة المقصودة دون شك — أن مثل هؤلاء الناس قد يجدون انفسهم فى الحياة الأخرى وقد ولدوا كنحل وكنمل . وافلاطون لا ينكر الفضيلة الفلسفية على جماهير الناس بل ينكرها حتى على خيرة السياسيين رجالات الدولة فى اليونان .

ولما كانت الفضيلة الحقة هي الفضيلة التى تعرف بما تستهدفه فان معرفة طبيعة الهدف الاتصى يصبح المسألة الكبرى فى فلسفة الاخلاق . ما هي غاية النشاط الخلقى ؟ لقد تبين لنا الآن أن الغاية يجب أن تقع فى داخل الفعل الخلقى لا خارجه . وغاية الخير هي الخير . فما هو — إذن — الخير ؟ ما هو الخير الاتصى ؟ .

هنا صيحة تحذير قبل أن ندخل فى تفاصيل هذه المسألة . أن افلاطون يتحدث كثيراً عن النشاط الخلقى كله على أنه يستهدف وينتهى فى (السعادة) وحسب رنين الكلمة المحدث فى آذاننا قد نظن أن افلاطون من اصحاب مذهب المنفعة العامة بالمنفعة العامة عند ابتسام وجون سمثيورات . بل تتحدد تتحدد بانفسها تضع غاية الاخلاقيات فى السعادة . ومع هذا لم يكن افلاطون من اصحاب مذهب المنفعة العامة وكان سيندد دون أدنى تردد بنظرية مل وكان سيجدها متطابقة من ناحية المبدأ مع المذهب السوفسطائى العقل بلان اللذة هي غاية الفضيلة . والاختلاف الوحيد هو أنه على حين يوحد السوفسطائيون بين الفضيلة ولذة الفرد فان مل يجعل الفضيلة هي لذة المجموع فعند مل أن الفعل الحق

هو الذى يفتى الى « اكبر قدر من السعادة لا كبر عدد من الناس » وبطبيعته الحال من الناحية العملية هذا اختلاف هائل لكن المبدأ معترض عليه على السواء لانه مثل النظرية السونسطانية يؤسس الاخلاقيات على مجرد الشعور بدل أن يؤسسها على العقل ولانه يضع غاية الاخلاقيات خارج الاخلاقيات ذاتها . ومع هذا فإن صياغة مل القائلة أن غاية الاخلاق هي السعادة تبدو هي نفسها صياغة أفلاطون . فإين إذن الفرق ؟

الحقيقة قائمة في أن ما يسميه مل السعادة يسميه أفلاطون اللذة . أن اللذة هي اتباع رغبات الانسان سواء كانت رغبات نبيلة أو رغبات خسيسة إذن ماهى السعادة ؟ لا يمكن تحديدها الا على أنها الرغامية المتناغمة المعاية للحياة . فلا يكون الانسان سعيدا الا ذلك الانسان الذى تكون نفسه في الحالة التى يجب أن تكون عليها وهذا يعنى الانسان العادل والخير والاخلاقي ، أن السعادة لا شأن باللذة . فإذا استطعت أن تتصور انسانا عادلا ومستقيما ومع هذا مثقل بكل تعاسة وبؤس ممكن وحيث لا توجد أية لذة في حياته فإن مثل هذا الانسان لا يزال سعيدا بالاخلاق . السعادة إذن عند أفلاطون هي مجرد اسم آخر للخير الاقصى . وعندما يقول أفلاطون أن الخير الاقصى هو السعادة فإنه لا يقول لنا شيئا منها . أن كل ما هنالك هو مجرد اسم جديد . ولا يزال ابنا أن نساأل ما هو الخير الاقصى ؟ ماهى السعادة ؟

وجواب أفلاطون — شأن كل فلسفته الاخلاقية في الحقيقة — ليس سوى تطبيق للنظرية المثل . ولكننا نستطيع أن نبهر هنا تيارين للفكر مختلفين وهما متناستين الى حد ما وهما يوجدان جنباً الى جنب عند أفلاطون ويتناضلان لكي يتسيد احدهما على الآخر . وكلا التيارين يعتمد على نظرية المثل . أولا نجد أن المثل في فلسفة أفلاطون هو الحقيقة الوحيدة ، وموضوع الحس غير حقيقي وكل ما يلمعه هو أن يعمم ويغشش رؤية النفس للمثل . أن المادة هي ذلك الذى يعترض النشاط الحر للمثل ، والموضوعات الحسية تخفى المثل عن انظارنا ، ولهذا فإن عالم الحس شرير كله ، والفضيلة الحق يجب أن تقوم في الهرب من عالم الحس والابتعاد من شئون العالم بل وحتى من جمال الحواس الى هدوء التأمل الفلسفى فإذا كان هذا هو كل شيء فإن الفلسفة التى هي معرفة المثل ستكون المكون الوحيد للخير الاقصى . ولكن من الممكن النظر الى موضوعات الحس في ضوء جديد فهي بعد كل شيء نسخ للمثل وأفلاطون مضطر إذن بسبب هذه الفكرة الى السماح بقيمة معينة لعالم الحس وشئونه وجباله .

وفتحة عدم التناقض هذا على أية حال أن ظل افلاطون انسانا وواسع
الافق فهو لم يدع الى التباعد الاتاني المطلق واللجوء الى الفلسفة الى مثال الزهد
الضيق الافق . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يتخذ نظرة نفعية للحياة
ولا يسمح بالقيمة الا لما هو (على) ، لقد ظل محلصا لمثال الحياة اليوناني
كتلاعب متناهم بكل المكائت حيث لا يغفر جانب في الانسان على حساب
الجوانب الاخرى .

والنتيجة أن الحير الاتصبي منذ افلاطون ليس غاية واحدة بل هو مركب
مؤلف من اجزاء اربعة : اول هذه الاجزاء واكبرها هو
معرفة المثل كما توجد في ذاتها . ثانيا : تأمل المثل
كما تكشف نفسها في عالم الحس ، ومحبة وتقدير كل ما هو جميل ومرتب ومتناهم
ثالثا : اقامة الملوم المختلفة واللون الخاصة . رابعا : الانغماس في اللذات
النقية البريئة الخالصة للحواس وبطبيعة الحال مع استبعاد ما هو
وضيع وشرير .

وعند افلاطون مذهب خاص ايضا في الفضيلة . فكما ذكرنا من قبل لقد
ميز بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة المعتادة ولم يعز قيمة مطلقة الا
للفضيلة الفلسفية . وعلى أية حال لم ينكر وجود قيمة نسبية للفضيلة
المعتادة طالما أنها وسيلة نحو الفضيلة الحقبة لقد رأى افلاطون أن
الانسان لا يستطيع أن يرقى دفعة واحدة الى مصاف الفضيلة
العقلانية ولا بد أنه يحتاج الى أن يمر من خلال مرحلة تمهيدية من
الفضيلة المعتادة المألوفة ، ولأن الانسان الذي لم يستيقظ لميله
العقل بعد ، يجب بث العادات والصفات الطيبة وذلك حتى اذا جاء العقل
يمكنه أن يجد الاساس معدا .

لقد ذهب سقراط الى أن الفضيلة واحدة ، وافلاطون في كتاباته الاولى
اعتنق هذا الرأي . ولكنه بعد ذلك تبين له أن كل ملكة في الانسان لها مكانتها
ووظيفتها والممارسة الحقبة لوظيفتها هي الفضيلة . وعلى أية حال لم يتخل من
وحدة الفضيلة تباعا بل آمن بان وحدتها متعارضة مع كثرتها . ان هناك اربعة
خضائل اساسية ثلاث منها تتفق مع اجزاء النفس الثلاثة والفضيلة الرابعة هي
وحدة الاجزاء الثلاثة الاخرى وفضيلة العقل هي الحكمة ، وفضيلة النفس

القبيل في النفس الثانية هي الشجاعة والمضيعة النصف الخسيس القائم على الشهوات هو الاعتدال أو ضبط النفس حيث يسمح الانفعالات أن يديرها العقل والمضيعة الرابعة وهي العدل تقوم الثلاثة الأخرى. أن العدل يعني التناسب والتناغم وتنشأ من النفس عندما تؤدي الأجزاء الثلاثة كلها وظائفها وتتأزر مع بعضها البعض .

ويمكننا أن نضيف إلى هذا الكلام عن الفضائل - إذا اتبعنا زيلر - بعضها من آراء أفلاطون من تفاصيل الحياة وفي البداية رأيته في النساء والزواج. وهنا لا يرتفع أفلاطون عن مستوى الأخلاق اليونانية العادية وليس لديه شيء أصيل خاصة بقوله بل يعكس آراء عصره. وهو يعد النساء أدنى من الرجال. زيادة على ذلك فإن الرأي الحديث عن المرأة باعتبارها مكحلة للرجل ومالكة لفضائل خاصة هي الفضائل النسائية التي تنقص الرجال كان غريباً من أفلاطون والفرق بين الرجال والنساء هو - في رأيه - غرق في المتعة لا في النوع، والاختلاف الخاص الوحيد بين الجنسين هو الاختلاف الفيزيائي . وهم من الفاحية الروحية سواء فيما عدا أن النساء أدنى، وهنا لا يحجب أفلاطون من النساء التربية نفسها التي للرجال فهو يعطين نفس الطريقة لكن هذا يتضمن فرض الانتقال نفسها عليهن، وحتى الواجبات العسكرية ليست خارج مجال النساء .

ونتبّع آراؤه في الزواج من نفس المبدأ، فلما كانت المرأة ليست مكحلة للرجل فإنها غير ملائمة لرغته بأي معنى خاص ومن ثم فإن مثال الرغبة الروحية غالب عن رأي أفلاطون في الزواج وموضوعه الوحيد - في رايه - هو حمل الأطفال وولادتهم . والريق الطبيعي للرجل ليس المرأة بل الرجل الآخر . ولهذا فإن مثال الصداقة يحل محل المثال الروحي للزواج عند أفلاطون بل وعند القدماء بصفة عامة .

وأفلاطون لا يندد بالعبودية وهو لا يعنى نفسه لتبريرها لأنه يعتبرها حقة بشكل واضح لا يحتاج إلى تبرير . وكل ما يمكن أن يقال أنه يطالب بمعاملة إنسانية وعادلة للعبيد مع الشدة وعدم انفعال العاطفة .

فاذا كان أفلاطون في هذا المضمار لم يتجاوز الرأي اليوناني في الحياة فإنه قد تجاوزهم في مسألة واحدة على الأقل . لقد كان الرأي الشائع في عصره

هو ان يكون الانسان طيبا مع اصدقائه وشريرا مع اعدائه. واغلاطون يهاجم هذا صراحة فليس امرا حسنا ان نفعل الشريل على الانسان بالآخرى ان يفعل الخير مع اعدائه ومن ثم يحولهم الى اصدقاء . ومقابلة الشر بالخير هو مبدأ اغلاطونى لا يتل عن كونه مبدأ مسيحيا .

(ب) السدولة :

ننتقل من فلسفة اخلاق الحياة الفردية الى فلسفة اخلاق الجماعة . وليست (جمهورية) اغلاطون محاولة لتصوير كمال خيالى وغير واقعى ، ان هدفها تأسيس السياسة على نظرية المثل بتصوير مثال الدولة . لهذا فان هذه الدولة ليست غير واقعية بل هي الدولة الحقيقية الوحيدة وحقيقتها هي اساس وجود كل الدول الموجودة بالفعل .

ونستطيع ان نتتبع هنا ايضا تبارى الفكر نفسيهما كما حدث فى فلسفة اخلاق الفرد . فمن جهة نجد انه لما كان المثل وحده هو الحقيقى فان العالم الموجود مجرد وهم وخدعة الدولة لا يمكن ان تكون الحياة المثالية للانسان العقلانى والانسحاب الكامل من العالم الى مجال المثل هو هدف أكثر نبلا واهداف السياسى العادى — بالمقارنة مع هذا — ليست سوى مقامات غارقة . ويلزغم من ان الفيلسوف هو وحده المخول له ان يحكم الا انه مع هذا لم يقوم بهذه المهمة فى الدولة الا تحت الارغام . ففى الدول السياسية على نحو ما توجد فى العالم يعيش الفيلسوف بجسمه لكن نفسه غريبة جاهلة بمعاييرها لا تتحرك بطموحاتها . غير ان التيار الفكرى الاخر هو الا على عندما يقال لنا ان الفرد فى الدولة وحدها فان قدرته وحدها كمواطن وككائن اجتماعى تحصل على الكمال . ومن الممكن التوفيق بين هذين الرايين . فاما كانت مثل الدولة والفلسفة تبدو غير متناسقة فانه يمكن التنسيق بينها بملامة الدولة للفلسفة يجب ان تكون لدينا دولة تتأسس على الفلسفة والعقل . وحينئذ فقط يمكن للفيلسوف ان يسكن فيها بنفسه وبجسمه ايضا على السواء ، وحينئذ فقط يمكن للفرد او للدولة ان يصل الى الكمال . وان تأسيس الدولة على العقل هو النخبة الاساسية فى السياسة عند اغلاطون .

وهذا يعطينا — ايضا — مفتاحا لمشكلة : ما هي غاية الدولة ؟ لماذا يجب ان تكون هناك دولة أصلا ؟ وهذا لا يعنى كيف ظهرت الدولة فى التاريخ ؟ نحن لا نبحث عن العلة بل عن الاقتضاء او الغاية من الدولة . ان غاية الحياة

كلها هي الحكمة والفضيلة والمعرفة. والفرد بدون هون يستطيع أن يصل إلى هذه المراتب، بل بالدولة وحدها يمكن لهذه الغيات أن تهبط من السماء إلى الأرض . وعناية الدولة هي الفضيلة والسعادة (لا اللذة) للمواطنين . ولما كان هذا ممكنا فحسب من خلال التربية فإن الوظيفة الأولى للدولة هي وظيفة تربية .

لما كان على الدولة أن تناسس على العقل فإن قوانينها يجب أن تكون عقلية، والقوانين العقلية لا تتم إلا بالناس العقلانيين، أي الفلاسفة يجب على الحكام أن يكونوا فلاسفة . ولما كان الفلاسفة قلة فيجب أن تكون لدينا أرسقراطية لا بالبلاد أو الثروة بل بالعقل . والمبدأ العامل الوحيد للعولة هو العقل والمبدأ الثاني هو القوة . فلا يجب أن نتوقع أن الجماهير اللامعقلانية ستضع رغبة القوانين العقلية ، بل يجب عرضها . ولما كان عمل العالم يجب أن يستمر فإن المبدأ الثالث هو العمل . والملاطون يؤمن ببدا تقسيم العمل وهو يخص لكل وظيفة من هو مهيأ لها . وعلى هذا فمقابل المبادئ العاملة الثلاثة توجد ثلاث طبقات أو طوائف أومهن . إن العقل يتجسد في الحكام - الفلاسفة ، والقوة تتجسد في المحاربين والعمل يتجسد في الجماهير . ويتوزع تقسيم وظائف الدولة على أنفسهم الثلاثة للنفس . لمقابل النفس العقلانية الحكام الفلاسفة ، ومقابل النفس الانبلي من النفس الغائية المحاربون ، ومقابل النفس الشهوانية الجماهير . ومن ثم فإن الفضائل الرئيسية الأربع تمت إلى العولة من خلال أداء الطبقات الثلاث . وفضيلة الحكام الفلاسفة هي الحكمة، وفضيلة المحاربين هي الشجاعة، وفضيلة الجماهير هي الاعتدال . والناظر المتأنم لهذه الفضائل الثلاث يلقى إلى العدالة .

ولا يجب على الحكام أن يكلوا من أن يكونوا فلاسفة، فمهمهم وقهم يجب أن ينفقوه في دراسة الملل والفلسفة ولا ينفقون إلا جسابيا صغرا من وقتهم على شئون الحكم ، وهذا يمكن بفضل النظام الموضوع ، فأولئك الذين لا يشغلون في وقت ما بشئون الحكم ينشغلون بالفكر . وبهمة المحاربين هي حماية الدولة ضد الاعتداء الخارجي وضد الدوافع اللامعقلانية لجماهير مواطني الدولة والمحاربون سيكون واجبهم الرئيسي عرض عقائد الحكام -

الفلاسفة على الجماهير . والجماهير تنشغل بالتجارة والاتجار والزراعة .
والحكام - الفلاسفة والمحاربون محظور عليهم أن ينشغلوا بالتجارة أو
الزراعة التي ينظر إليها افلاطون باحتقار لاشك فيه باعتباره ارسطوقراطية
يونانيا. ومرتبة المواطن لا تتحدد بال ميلاد أو بالاختيار الفردي . ولا يستطيع
الفرد أن يختار وظيفته ، فهذا يحدده مسئولو الدولة الذين يقيمون قرارهم
على قدرات الفرد . ولما كان عليهم أيضا أن يحددوا العدد المطلوب لكل
مرتبة كان هؤلاء القضاة يتحكمون أيضا في موعد الاطفال لالاباء لا يحق
أن يكون لهم اطفال وقتما يشاؤون والجزاء مطلوب من الدولة .

ولما كانت غاية الدولة هي فضيلة المواطنين كان هذا يتضمن القضاء
على ما هو شرير وتشجيع ما هو خير . وحتى يتحقق القضاء على الشر يجب
القضاء على اطفال الابهاء السيئين أو الفسل الذي لم يلق جزاءه من الدولة .
وليس مسموحا بالمثل للاطفال الضعفاء والمرضى أن يعمشوا ، والتشجيع
الايجابي للخير يتضمن تربية المواطنين على يد الدولة . والاطفال منذ
سنواتهم الاولى لا يمتون الى آباءهم بل للدولة . ولهذا يجب أن ينزحوا
دفعة واحدة من حضن آباءهم ونقلهم الى حضانات
الدولة ولما كان الابهاء لا يجب الا تكون لهم ملكية أو اهتمام
بهم فانه تتخذ الوسائل الصارمة حتى يتبين المسئولون
بعد نقل الاطفال للحضانات العامة أن الابهاء لن يتمكنوا من تمييز اطفالهم .
وكل تفاصيل البرامج التربوية تصدرها الدولة . وعلى سبيل المثال
كان الشعر لا يسمح به الا في شكل واهن . ومن بين الانواع الشعرية
الثلاثة : الملحمي والدرامي والفنائي يخطر شعر الملاحم والدراما من الدولة
وذلك لانها أدوات قوية لترويح الفرو وهي تصور لا أخلاقية الارباب .
ولا يسمح الا بالشعر الفنائي مع تحفظ شديد . والموضوع والشكل بل وحتى
الوزن انما تحددها السلطات المختصة . ولا يعترف بالشعر أنه ذو قيمة
في ذاته باعتباره ان له تأثيرا خلقيا تربويا . لهذا كان القصائد كلها يجب
أن تبث الفضيلة على نحو صارم .

وغير مسموح في رأى افلاطون أن تكون للفرد مصلحة بمعزل عن مصالح
الدولة . والمصالح الخاصة تتصادم مع مصالح الجماعة ولهذا يجب استئصالها
والفرد لا يستطيع أن تكون له ملكية سواء الاشياء المادية أو افراد أسرته ،
فهنا جماعية السلع وجماعية الزوجات و ملكية الدولة للاطفال منذ مولدهم .

(٦) آراء حول الفن

يعد علم الجمال في الأزمنة الحديثة تسماً منفصلاً من الفلسفة ولم يكن الحال هكذا في زمن أفلاطون ، ومع هذا فإن آراءه في الفن لا يمكن أن تكون مناسبة في الجدل أو الفيزياء أو الأخلاق . ومن جهة أخرى لا يمكن تجاهلها وليس هناك سوى تناولها كنوع من التذليل على فلسفته . وليست لأفلاطون نظرية منهجية مذهبية في الفن وكل ما هنالك آراء متناثرة أهمها هو ما ستذكره الآن .

تقوم معظم النظريات الحديثة عن الفن على الرأي القائل أن الفن غاية في ذاته وأن الجميل كشيء جميل له قيمة مطلقة لا مجرد قيمة لغوية أخرى . وفي هذا الرأي يعترف بالفن كشيء مستقل ذاتي في مجاله لا تحكبه لاقوائمه ولا يحكم عليه إلا بمعايره . ولا يمكن أن يحكم عليه كما يعتقد الروالي الروسي المعاصر ليون تولستوي بمعيار الأخلاقيات . أن الجميل ليس وسيلة للغير ، وهما قد يتطابقان في الحقيقة لكن لا يمكن الإقرار بتطابقها إلا بعد الإقرار باختلافهما ولا يمكن لاحدهما أن يكون تابعا للآخر .

وهذه النظرة للفن ليس موضع على الأخلاق في تفكير أفلاطون ، فالفن عنده تابع لكل من الأخلاق والفلسفة . أن طبيعته للأخلاقي أنها تثبت بها من محاور (الجمهورية) حيث لا يسمح إلا بالشعر الذي يروج للفضيلة وبسبب أنه يروج للفضيلة . لا يعد تبرير كافياً للقصيدة أن تكون جميلة فالقصائد ممنوعة سواء كانت جميلة أم لا إذا لم تخدم أغراض الأخلاقيات . ومن ثم نجد الفكرة المحالة وهي تحكم الدولة في ممارسته حتى في تفاصيله ، ولم يخطر على بال أفلاطون أن هذا سيؤدي إلى القضاء الجرم على الفن وإذا كان قد خطر له فإنه لم يعبأ بهذا ، فإن الشعر إذا لم يكن يوجد تحت نير الأخلاقيات فلا يجب أن يسمح به على الإطلاق . أما أن الفن ليس سوى مجرد وسيلة الفلسفة غانها مسألة أكثر بداهة أن غاية القريبة كلها هي معرفة المثل وكل موضوع آخر مثل العلم والرياضة والفن لا يندرج في البرنامج التربوي إلا كأعداد لتلك الغاية . وهي ليست لها قيمة في ذاتها ويتضح هذا من تعاليم (الجمهورية) ويتضح أكثر من محاوره الأدبية حيث ينتهي حب الموضوعات الجميلة في غاية لا في ذاتها بل في الفلسفة .

والتقدير الأدنى الذى يمكنه الملائون للفن يبدو فى نظريته عن الفن باعتباره محاكاة وإشارات الملية بالازدراء لطبيعة التعبير الفنية . إن الفن عنده ليس إلا محاكاة ، أنه نسخ لموضوع من موضوعات الحواس وهذا ليس إلا نسخا لمثل ومن ثم فإن العمل الفنى ليس إلا نسخة لنسخة . والملائون لا يتبعين إبداعية الفن . وهذه النظرة من المؤكد أنها خاطئة ، فإذا كانت أهداف الفن هي مجرد المحاكاة فإن الصورة الفوتوغرافية ستكون هي أفضل الصور حيث أنها أكثر النسخ دقة بالنسبة لموضوعها ، أما الممثل الملائون في بينه هو أن الفنان لا ينسخ موضوعه بل يفسى عليه طباعا مثاليا ، وهذا يعنى أنه لا يتبعين الموضوع ببساطة كموضوع ، بل يكشف عن المثل أنه لا يرى الظاهرة بعينى إنسان آخر ، بل ينفذ من الإطار الحسى ويعرض المثل وهو يشع من خلال سقائر الحس .

والنقطة الثانية هي تقييم الملائون للتعبيرية الفنية والفنان لا يحمل بالمقل بل بالإلهام أنه لا يخلق ولا يجب أن يخلق الجليل بالقواعد أو بتطبيق المبادئ بل بعد خلق العمل الفنى يكتشف القواعد فيه . وهذا لا يعنى أن اكتشاف القواعد زائف بل يعنى أن الفنان يسير بمقتضاها دون ومى وبشكل فرىزى فإذا مثلا آتيا بقول أرسطو أن موضوع التراجيديا هو تطهير القلب من طريق الخوف والشفقة هائنا لا يعنى أن كاتب التراجيديا ينطلق عامدا لتحقيق هذه الغاية أنه يفعل هذا دون أن يعرف أو دون أن يقصد . وهذا النوع من الدافع الفريزى نسيه الهام الفنان . أن الملائون يدرك تماما هذه الحقائق لكنه أبعد ما يكون عن اعتبار الإلهام شيئا رائعا فإنه يعتبره — على العكس — شيئا منعدا نسبيا لأنه غير عقلى . أنه بسببه « الجنون الإلهى » ، وهو الهى حق لأن الفنان ينتج الأشياء الجميلة لكنه جنون لأنه هو نفسه لا يعرف كيف أو لماذا فعل هذا . أن الشاعر يقول أشياء حكيمة وجميلة لكنه لا يعرف السبب في أنها حكيمة وجميلة . كل ما هنالك أنه يشعر ولا يفهم أى شيء لهذا فإن الهامه ليس على مستوى المعرفة بل على مستوى الظن الصادق فحسب الذى يعرف ما هو حق ولكنه لا يعرف السبب في أنه حق .

وهكذا نجد أن آراء الملائون في الفن ليست مرضية . أنه على حق دون شك في إدراجه الإلهام في مرتبة أدنى من العقل والفن في مرتبة أدنى من

الفلسفة والمناقشات المعتادة عما إذا كان الفن أو الفلسفة هو الأفضل ، وما إذا كانت العاطفة أو العقل هو الاسمى لهما مناقشات عقيمة لان المناقشين لايعلمون الا من شأن تخصصاتهم . فالانسان ذو المزاج الفنى طبيعى ان يفضل الفن ويقول انه الاعلى . والفيلسوف يعنى من شأن الفلسفة على الفن لاشيء الا انها هوايته الخاصة . ومثل هذه المناقشة عقيمة . ويجب ان نتقرر المسألة وفق مبدأ ما والمبدأ واضح تماما . ان موضوع الفن والفلسفة شيء واحد هو استيعاب المطلق او المثال ، والفلسفة تستوعبه كما هو فى ذاته أى فكر . والفن يستوعبه فى مجرد الشكل الحسى ، اما الفلسفة فتستوعبه فى حقيقته والفن يستوعبه بطريقة غير حقيقية . إذن الفلسفة هى الاملى . ولكن بينما اى فلسفة حقيقية للفن يجب ان تعترف بهذا غايتها لايجب ان تفسره على أن الفن مجرد وسيلة للفلسفة . انه يجب بشكل ما ان يجد مكانا للاعتراف بالحقيقة القائلة ان الفن هو غاية فى ذاتها وفى هذا يكمن فشل افلاطون .

وارسطو الذى ليست لديه شرارة العذرة الفنية فى تأليفه والذى كتاباته من اصرم التأليف العلمية كان اكثر عدلا للفن من افلاطون ونظريته اكثر انصافا . ان افلاطون هو نفسه غنان عظيم لكنه غير منصف بالمرء للفن . والسبب فى هذا ان ارسطو منصف للفن هو أنه لم يكن غننا . فلما كان مجرد فيلسوف غنان كتاباته علمية وغير غنية . وهذا يمكنه من تبين الفن كمجال منفصل ومن ثم يتبينه على أن جداراته الخاصة . اما افلاطون فلم يستطع ان يبتغى على الاثنين منفصلين . أن معاوراته هى أعمال غنية وفلسفة معا . لقد تبيننا من قبل أن هذه الحقيقة لها تأثير سيء على فلسفته فغدا جعلته يخضع الاساطير الشعرية للتفسير العلمى . والان ها نحن نتبين انه مارس تأثيرا سيئا مماثلا على آرائه فى الفن . ان ممارسته كفيلسوف — غنان — ان يستخدم الفن الادبى كوسيلة — فحسب للتعبير عن الامكار الفلسفية ، وهذا يكون نظره الكلية للفن ، فالفن عنده ليس سوى وسيلة للفلسفة وهذا هو الجذر الاصلى لكل نظريته فى هذا الموضوع

(٧) تقييم نقدي لفلسفة أفلاطون

ماذا أردنا أن نكون تقييماً منصفاً لقيمة فلسفة أفلاطون فلا يجب أن نصب نقدنا على النطاق الثانوي والتفاصيل الخارجية والخطوط الخارجية للمذهب ، بل يجب أن ننفذ إلى القلب ونحكم على لبه . غوسط الكم الهائل من الفكر الذي مال به أفلاطون في جميع أقسام التأمل نجد أن الأطروحة المحورية للمذهب كله هي نظرية المثل . وكل شيء عداها مشتق من هذا . أن نظريته في الفيزياء وفلسفته الأخلاقية ونظريته السياسية وآراؤه في الفن تنبع من هذه النظرية الحاكمة . هنا إذن يجب أن ننتقل إلى جدارات مذهب أفلاطون وأوجه النقص فيه .

أن نظرية المثل ليست شيئاً فز فجأة في العالم من عقل أفلاطون ، عليها جذورها في الماضي . وكما أوضح أرسطو فإنها نتيجة التحديدات الإلالية والهيرقليطية والسقراطية . وعلى أية حال نبت أساساً من التفرقة بين الحس والعقل وهي خاصية عند المفكرين اليونان منذ أيام بارمنيدس . لقد كان بارمنيدس أول من أكد هذه التفرقة وعلمنا أن الحقيقة تتأسس بالعقل وأن عالم الحس هو عالم وهمي . وكان هيرقليطس وحتى ديمعريطس من دعاة العقل ضد الحس . وجاءت الأزمة مع السوفيستائيين الذين حاولوا القضاء على التفرقة كلها وتأسيس المعرفة كلها على الإحساس وهذا بمقتضى المعارضة لهما من جانب سقراط وأفلاطون ، فقد وقف سقراط ضدهم وقال أن المعرفة كلها تتم من خلال المفاهيم والعقل : وأضاف أفلاطون إلى هذا أن المفهوم ليس مجرد قاعدة للتفكير بل حقيقة ميتافيزيقية ، وهذا هو جوهر نظرية المثل . أن كل فلسفة تقوم بمحاولة منهجية لحل لغز الكون تبدأ بالضرورة بنظرية طبيعة تلك الحقيقة المطلقة والتصوي التي منها يستمد الكون . هذه الحقيقة المطلقة سنسميها بكل بساطة المطلق . ونظرية أفلاطون هي أن المطلق يتألف من المفاهيم ، فالتقول أن المطلق هو العقل هو الفكر هو المفاهيم . هو الكلي ليس سوى أربعة تعابير مختلفة عن النظرية نفسها . أما قضية المطلق هو العقل فإنها هي الأطروحة الأساسية لكل المثالية . ومقد أفلاطون وهناك عدة مذاهب مثالية كبرى في الفلسفة . وأعتبر المطلق

هو العقل انها هو التعاليم المحورية فيها جميعا ، لهذا فان افلاطون هو المؤسس والمشرع لكل المثالية ، وهذا هو بمعطيه مكانته الكبرى في تاريخ الفلسفة . أن كون المطلق هو الفكر الكلي هو ما ساهم به افلاطون في التأمل الفلسفي في العالم وهذا هو تاجه المشرف .

ولكن علينا أن ننوّه الى حد ما في التفاصيل لمعلينا أن نقبين الى أي حد طبق هذا المبدأ بنجاح على المشكلات الكبرى للفلسفة . وأما في كلامي عن الايبانيين قلت أن أية فلسفة ناجحة يجب أن تحقق شرطين على الأقل : أولا أنها يجب أن تتحدث عن المطلق وأن المطلق قادر على تفسير العالم ويجب أن يكون من الممكن العالم العقلي للوقائع من المبدأ الاول . ثانيا : لا يجب أن يقتصر هذا المبدأ الاول على تفسير العالم ، بل يجب أيضا أن يفسر نفسه ، يجب أن يكون مطلقا حقا أي لا يجب أن يفسر الى شيء خارجه ومعه لكي نفهمه . وإذا كان علينا أن نلجأ الى شيء خارجي إذن فان مطلقنا لا يكون مطلقا على الإطلاق ، أن مبدأنا الاول لا يكون أولا ، والشئ الذي يفسر به المطلق يجب أن يكون هو نفسه الحقيقة المطلقة . وبجانب أن يكون مبدأنا مطلقا يجب أن يكون معقولا تماما لا يجب أن يكون مجرد سر مطلق ، لأن رد العالم كله الى سر مطلق ليس تفسيراً على الإطلاق . أن مبدأنا الاول يجب أن يكون لتفسيراً ذاتياً ، ودعونا نطبق هذا الحكم المزدوج على مذهب افلاطون . ودعونا نقبين أولا ما اذا كان المثل يفسر العالم وثانيا ما اذا كان يفسر نفسه .

هل هو يفسر العالم ؟ هل الوجود العقلي للأشياء : الجياد ، الاشجار ، النجوم ، الناس تفسر به ؟ أولا ما هي علاقة الاشياء بالمثل ؟ يقول افلاطون أن الاشياء هي (نسخ) أو (محاكاة) للمثل . أنها (تشارك) في المثل . أن المثل هو (نمط مثالي) للأشياء . وهذه العبارات جميعا هي مجرد تشبيهات شعرية ، وهي لا تقول لنا حقا كيف ترتبط الاشياء بالمثل . ولكن لفترض أننا نجهل هذا ونفترض من أجل البحث أننا نفهم المقصود بـ (المشاركة) وأن الاشياء هي بالمعنى الحرفي (نسخ) للمثل . ويظل التساؤل قائما : لماذا توجد مثل هذه النسخ ،

كيف تظهر ؟ . لماذا امكن حل هذه المعضلة فلا يكتفى ان نبين بفعل صوفي
تظهر نسخ المثل الى الوجود . لابد من وجود سبب لهذا وهذا السبب
هو مهمة الفلسفة لكي تفسره . وهذا السبب ايضا يجب ان يوجد في
طبيعة المثل نفسها لاجلها . يجب ان تكون في طبيعة المثل ضرورة
باطنية ترغمها على اعادة انتاجها في الاشياء . وهذا هو ما نعنيه بقولنا
ان المثل هي تفسير كتاب لوجود الاشياء ، ولكي لا يوجد في مثل افلاطون
مثل هذه الضرورة ، والمثل محددة على انها الحقيقة الوحيدة ولها كل
الحقيقة في ذاتها وهي كلية بذاتها ، وهي لا ينقصها شيء . وليس
ضروريا بالنسبة لها ان تدرك وجودها في التجلي المعنى للاشياء لانها
باعتبارها حقيقة ثابتة لا تحتاج الى تحقق . اذن لماذا لا تظل للابد
بسيطة كما هي ؟ لماذا تفرج من ذاتها في الاشياء ؟ لماذا لا تظل تابعة في
ذاتها وبذاتها ؟ لماذا تحتاج الى اعادة انتاجها في الاشياء ؟ يوجد — كما
يعرف — اشياء بيضاء في الكون ، ويقال لنا ان وجودها بفسره مثال
البياض ، ولكن لماذا ينتج مثال البياض اشياء بيضاء ؟ انه هو نفسه
البياض الكامل ، غلباذا لا يظل بذاته بهزل وسكن في عالم المثل طوال
الابدية ؟ لا نستطيع ان نبين المسألة لا توجد في المثل ضرورة تدفعها نحو
أعادة انتاج نفسها وهذا يعنى انها ليس لها أى مبدأ لتفسير الاشياء .

ومع هذا كان على افلاطون ان يقوم بمحاولة لمواجهة هذه
الصعوبة . ولما كانت المثل هي نفسها حقيقة من انتاج الاشياء فان
افلاطون وقد مجز من حل المشكلة بالعقل حاول حلها بالحنف . لقد
هط على فكرة الله من لا مكان بصفة خاصة واستغفبه على انه يشكل
المادة على صورة المثل . وتكون افلاطون مضطرا الى ادراج خالق يبين
انه في المثل نفسها لا يوجد أساس للتفسير . والاشياء يجب تفسيرها
بالمثل نفسها ولكن لما كانت عاجزة عن تفسير أى شيء فان الله يستمدى
ليقوم بعملها بدلها . وهكذا نجد ان افلاطون وقد ووجه بمشكلة الوجود
قد تخلى من الناحية العملية عن نظريته في المثل ويرتد الى نزعة مؤلمة
عجة . او اذا قلنا ان مصطلح الله لا يجب ان نتناوله حرفيا — ان افلاطون
استخدمه كمجرد مصطلح تشبيهي لئلا الخير اذن فان هذا ينقذ افلاطون

من اتهامه بادراج نزرعة مؤلدة لا تتشئ مع فلسفته ، لكن هذا ينقلنا من جديد الى المعضلة القديمة ، وفي هذه الحالة فان وجود الاشياء يجب أن نفسره مثال الخير ، غير أن هذا المثال عقيم مغم المثل الاخرى .

وفي هذا الصدد أيضا تصبح ثنائية مذهب افلاطون واضحة . اذا كان كل شيء مؤسسا في الحقيقة القصوى الواحدة ، المثل ، إذن فان الكون كله يجب أن يتناسك في مذهب وكل الأجزاء عليه تنبع من المثل ، لماذا وجد في الكون اى شيء يقف بمعزل عن هذا المذهب والنسق ويظل معزولا ولا يمكن رده الى تجلى المثل اذن غسوف تفشل الفلسفة في تفسير العالم وتكون ايماننا ثنائية واضحة . ولم يحط افلاطون على الله لتفسير الاشياء فحسب بل حط أيضا على المادة . أن الله يتناول المادة ويشكلها في هيئة نسخ للمثل . ولكن ما هي هذه المادة ومن اين تصدر ؟ واضح اذا كانت الحقيقة الوحيدة هي المثل ، فان المادة مثل كل شيء آخر يجب أن تتأسس في المثل . لكن ليس هذا ما نجد في مذهب افلاطون ، المادة تظهر كبدا مستقل عن المثل . ولما كان وجودها أصيلا غير مستمد من شيء آخر فيجب أن تكون هي ذاتها جوهرها . ولكن هذا هو بالضبط ما ينكره افلاطون ويسميه لا وجودا مطلقا . ومع هذا لما لم يكن مصدرها في المثل أو في اى شيء خارجها فاننا يجب أن نقول أنه وجود مطلق رغم أن افلاطون يسميه لا وجودا مطلقا . أن المثل والمادة تتواجهان في مذهب افلاطون ولا تستمد الواحدة من الاخرى وهما متأثرتا على نحو اخلاقي وهما حقيقتان مطلقتان ، وهذه ثنائية خالصة .

ومصدر هذه الثنائية نجده في الانفصال المطلق الذي اتماه افلاطون بين الحس والعقل . لقد أقام عالم الحس في جانب وعلم العقل في الجانب الآخر شأن الاشياء المختلفة والمتعارضة تعارضا تلبا ، ومن ثم يستحيل بالنسبة له أن يعبر الهوة التي خلقها بنفسه بينهما . وربما نتوقع ثنائية فلسفة تتأسس على مثل هذه الفروض لتتأخر في نقاط عديدة في المذهب وهذا ما حدث حقا : انها تظهر كثنائية المثل والمادة ، لعالم الحس وعالم الفكر ، للجسم والنفس . وليست المسألة مسألة التفرقة بين الحس والعقل غاية فلسفة أصيلة يجب أن تدرك هذه

الفرقة ومما لاشك فيه أيضا أن من الصواب وضع الحقيقة والحق على صعيد العقل لا صعيد الحس . ونحن بالرغم من التمايز بين الحس والعقل إلا أنهما يجب أن يكونوا في هوية ، يجب أن يكونا تيارين مختلفين ينبعان من مصدر واحد ، وهذا يعنى أن الفلسفة التى تمتد أن الحقيقة المطلقة قائمة في العقل يجب أن تظهر الحس على أنه شكل أدنى للعقل . ولما لم يستطع الفلاسفة أن يبينوا التسوية بين الحس والعقل وكذلك اختلافهما فإن فلسفته تصبح جهدا عقيما مستقرا لفوضى الثنائية الناجمة.

وهكذا كان الجواب على تساؤلنا الأول عما إذا كانت نظرية المثل تفسر عالم الأشياء هو جواب يجب أن يكون بالسلب . ودعونا فننتقل إلى المحك الثانى : هل مبدأ المثل مبدأ فيه تفسير ذاتى ؟ أن مثل هذا المبدأ يجب أن يفهم من ذاته تماما ، ولا يجب أن يكون مبدأ — مثل مبدأ المبادئ — يرد الكون كله إلى عامل شامض مطلق . معنى إذا ظهر أن سبب كل شيء هو المادة فإنه لا يزال أمامنا أن نتساءل من سبب المادة . ونحن لا نستطيع أن نبين أى سبب يحتم ضرورة وجود المادة ، أنها مجرد واقعة تفرض نفسها بطريقة قطعية على وعينا دون إعطاء أى سبب لها . ومبدأنا يجب أن يكون على نحو يجعلنا نتساءل من سبب آخر له ، يجب أن يكون حلة نفسه ومن ثم يشبع في ذاته الحاجة لتفسير نهائى . والآن لا يوجد إلا مبدأ واحد في العالم على هذا النحو هو العقل نفسه . أنك تستطيع أن تسأل من سبب الشمس أو القمر أو النجوم أو النفس أو الله أو الشيطان لكذلك لا تستطيع أن تسأل من سبب العقل لأن العقل هو حلة نفسه . ودعونا نطرح الفكرة نفسها بطريقة أخرى . عندما نطالب تفسيراً لى شيء ما الذى نقصده بالتفسير؟ ما الذى نريده ؟ الإنقصد أن الفهم يبدو لنا لا عقلانيا ونحن نريد أن نظهر أنه عقلانى ؟ وعند ما يتم هذا القول أنه تم تفسيره ، فنفكر على سبيل المثال فيما يسمى بمشكلة الشر ، أن الناس غالبا ما يتحدث عنها على أنها مشكلة « أصل الشر » كما لو كنا نريد أن نعرف كيف بدأ الشر . ولكن حتى لو عرفنا هذا فإنه لن يفهم أى شيء ، لنفرض أن الشر بدأ لأن شخصا ما أكل تفاحة ، فهل يجعل هذا المسألة أكثر جلاء ؟ هل نسهر أن معضلاتنا من وجود الشر قد حلت ؟ كلا . ليس هذا هو ما

نريد أن نعرفه . المعضلة هي أن الشر يبدو لنا شيئاً لا عقلانياً ، المشكلة لا تحل إلا بأن يظهر لنا أن هناك سبباً عقلانياً يحتم وجود الشر . اظهروا لنا هذا وسوف يتم تفسير الشر . أن تفسير شيء أذن يعنى أن الشيء عقلانى . ونستطيع الآن أن نطلب بأن يتم اظهار كل شيء آخر فى العالم على أنه ضرورى . لكننا لا نستطيع أن نطلب من الفيلسوف أن يبين أن العقل ضرورة عقلانية ، لهذا هبث . العقل هو ما هو عقلانى بإطلاق من قبل ، أنه ما يفسر نفسه ، أنه علة نفسه ، أنه مبدأ ذاتى التفسير . اذن هذا ما يجب أن يكون عليه المبدأ الذى تبحث عنه . لقد قلنا أن المطلق يجب أن يكون مبدأ ذاتى التفسير وليس هناك سوى مطلق واحد على هذا النحو هو العقل . لهذا فإن المطلق هو العقل .

ولقد كانت مظلمة وروعة الملاحون أنه تبين هذا ومن ثم أصبح مؤسس الفلسفة الحقيقية . فالقول بأن المطلق هو المفاهيم هو نفس القول أنه العقل . وقد يبدو — اذن — أن الملاحون قد حققوا الغاية الثانية للنقد ، فقد جعل المبدأ الاول حقيقة ذاتية التفسير . ولكن لانستطيع ان نعزّز بهذه السرعة الى هذه النتيجة . فمجرد كلمة العقل ليس مفتاحاً يفتح لنا أبواب الكون ، فهناك شيء ضرورى مطلوب أكثر من مجرد كلمة ، فليجب أن يقال لنا فى الواقع ما هو العقل . وهناك معنيين يمكننا أن نسأل بهما السؤال عن ماهية العقل الاول مشروع والثانى غير مشروع . من غير المشروع أن نتساءل عن ماهية العقل بمعنى التساؤل عن أنه سيتم تفسيره لنا فى إطار شيء آخر ليس هو العقل . وهذا يعنى أن نكف عن إيماننا بأن العقل هو علة نفسه وسيكون من المطلوب البحث عن علة العقل فى شيء ليس هو العقل ، وهذا يعنى الاعتراف . فإن العقل هو فى ذاته ليس عقلاً ، وهذا هبث . لكن من المشروع أن نتساءل عن ماهية العقل بمعنى ما هو (محتوى) العقل . ومحتوى العقل كما رأينا هو المفاهيم . ولكن أية مفاهيم ؟ كيف يمكن أن نعرف ما إذا كان أى مفهوم جزئى هو جزء من نسق العقل أم لا ؟ واضح أن هذا لا يتم إلا بتأكيد ما إذا كان مفهومنا عقلانياً . فإذا كان المفهوم عقلانياً تنبأنا اذن لمانه جزء من العقلان وإذا

لم يكن فهو ليس جزءا من العقل . إذن ما نحتاج اليه هو مجرد تفصيلي بكل المفاهيم التي يحتويها العقل وبرهان على أن كل مفهوم من هذه المفاهيم عقلاني حقا . وواضح أننا بهذه الطريقة وحدها نستطيع أن نضع بداية مقننه في الفلسفة ، فقبل أن نستطيع أن نبين أن العقل يستطيع أن يفسر أى أنه يعقلن العالم يجب أن نبين أولا أن العقل نفسه عقلاني أو إذا شئنا مزيدا من الدقة علينا أن نبين أولا أن (تصورنا) للعقل هو تصور عقلى ، يجب ألا تكون هناك وقائع غير مفسرة ، لا يجب أن تكون هناك أية أسرار وأماكن مظلمة في فكرتنا عن العقل . يجب أن ينفذ منه نور العقل ، يجب أن يكون شفافا ، بلوريا . وكيف يمكن أن نأبل في تفسير العالم إذا كان مبدأنا الأول نفسه يحتوى على لا عقلانيات ؟

إذن كل مفهوم يجب أن يبرهن بذاته على أنه عقلاني وهذا يعنى أنه مفهوم (ضرورى) ، والقضية الضرورية هي القضية التي يكون عكسها مستحيلا مثل اثنان واثنان أربعة عكسها مستحيل . وهكذا نجد عند أفلاطون أن المثل لى تكون ضرورية حقا يجب أن يكون من المستحيل منطقيا بالنسبة لنا نفي حقيقتها ، يجب أن يستحيل الاعتقاد في العالم بدون هذه المفاهيم . ومحاولة نفيها يجب أظهارها على أنها متناقضة بذاتها ، بل يجب أن تكون ضرورية من العقل وأن الفكر بدونها يكون مستحيلا . وواضح أن هذا هو عين قولنا أن المثل لا يجب أن تكون مجرد وقائع مطلقة لا يمكن تفسيرها . وعن مثل هذه الواقعة نقول أنها كذلك ولكننا لا نتبين سببا لها . وتبين السبب لها هو تبين ضرورتها فلا نتبين أنها كذلك بحسب بل يجب أن تكون هكذا أيضا .

والا ، أن مثل أفلاطون ليست من هذا النوع الضرورى . يقال لنا أن هناك مثالا للبياض ، ولكن لماذا يجب أن يكون هناك مثل هذا المثال ؟ أنها مجرد واقعة ، ليس فيها ضرورة ، ونستطيع أن نتصور العالم على ما يرام بدون مثال البياض ويستطيع أن يكون العالم رائعا بدون الأشياء البيضاء أو مثال البياض ، وأن إنكار حقيقة هذا المثال ليس فيه تناقض ذاتى . ولنطرح المسألة بطريقة أخرى : لاشك أن هناك أشياء بيضاء في العالم ونحن نحتاج الى تفسيرها مع الأشياء الأخرى . فليجأ أفلاطون

الى النفسير فيقول ان هناك أشياء بيضاء لأن هناك مثالا للبياض ، ولكن في هذه الحالة لماذا هناك مثال للبياض ؟ لا نستطيع ان نتبين المسألة فلا يوجد سبب ، لا توجد ضرورة فيها . والشئ نفسه ينطبق على كل المثل الأخرى . انها ليست مفاهيم عقلانية ، انها ليست جزءا من نسق العقل .

وربما منذ هذه النقطة بشرق علينا شعاع من أمل . نحن نسأل من سبب هذه المثل ، أفلم يؤكد الملائطون أن السبب المطلق وأساس كل المثل الدنيا نجده في مثال الخير الاقصى ؟ لماذا كان هذا هكذا بهذا المعنى ان المثل الدنيا يجب ان تجد ضرورتها في المثال الاقصى . وإذا استطعنا ان نتبين أن مثال الخير يتضمن بالضرورة المثل الأخرى ان كان هذه المثل الأخرى تكون قد غسرت هنا . بقول آخر ، يجب أن نكون قادرين على استخلاص كل المثل الأخرى من هذا المثال الواحد . يجب أن نكون قادرين على اظهار أن كل المثل الأخرى تصدر من مثال الخير وقد أعطى لنا وأن نفترض الخير وننكر المثل الأخرى سيكون أمرا متناقضا لا يمكن التفكير فيه .

وهناك عدة مثل عند الملائطون تشير الى نوع الاستنباط الذي نطلبه . فمثلا ، في محاوره (باريديس) اظهر أن مثال الواحد يتضمن بالضرورة مثال الكثرة والعكس بالعكس ، فأننت لاستطيع أن تفكر في الواحد بدون أن تفكر أيضا في الكثرة ، وهذا يعني أن الكثرة مستمدة من الواحد وأن الواحد مستمد من الكثرة . وبهذه الطريقة منها يجب أن نكون قادرين على استخلاص مثال البياض من مثال الخير ، ولكن واضح أن هذا مستحيل . يمكنك أن تحلل الخير كما تريد وتستطيع أن توجهه في كل اتجاه فتخيله لكنك لا تستطيع أن تستخلص البياض منه فالمثالان لا يتضمن كل منهما الآخر ، كل منهما يمكن التفكير فيه بمعزل عن الآخر . والامر نفسه مع كل المثل الأخرى ، ما من واحد منها يمكن استخلاصه من الخير .

والسبب في هذا واضح للغاية : فكما أن المثل الدنيا لا تحتوي الا على ما هو مشترك بين أشياء غنة من الفئات واستبعاد اختلافاتها فان المثل العليا أيضا تضم ما هو مشترك مع المثل التي تندرج تحتها ولكنها تستبعد ما ليس مشتركا . فمثلا، مثال اللون يحتوي الشئ المشترك في الابيض والازرق

والاحمر والاخضر ، ولكن الالوان جميعا ليس فيها بياض مشترك .
الاخضر — مثلا — ليس ابيض، ومن ثم فان مثال اللون يستبعد مثال البياض
وهذا بالمثل يستبعد كل مثل الالوان الجزئية الاخرى . وكذلك ايضا
بالتنسبة للمثال الاقصى فانه لا يحتوى الا على ما تشترك فيه المثل كلها
لكن كل الباقي يظل خارجه . وهكذا فان مثال البياض كامل في نوعه ولما
كانت المثل كلها كاملة بالمثل فان المثال الاقصى هو ذلك الذي تتفق فيه
جميعا الا وهو الكمال نفسه . ولكن هذا يعنى ان كمال مثال البياض وارد في
المثال الاقصى ، ولكن صفته النوعية التى بها يختلف عن المثل الاخرى
مستبعدة . ان صفته النوعية هي بياضه . وهكذا فان كمال البياض
وارد في الخير لكن البياض ليس وارداً ومن ثم يستحيل استخلاص
البياض من الخير لان الخير لا يحتوى البياض . انك لا تستطيع ان تستخلص
منه باليس فيه . وعندما استخلص الغلاطون الكثير من الواحد لم يفعل هذا
بان يظهر ان الواحد يحتوى الكثير فحسب ، انه لا يستطيع ان يستخلص
البياض من الخير لان الخير لا يحتوى البياض .

وهكذا نجد ان المثل الدنيا ليس فيها طابع الضرورة ، انها مجرد
وقائع ، والامل في ان ضرورتها في المثال الاقصى ينهار . ولكن لنفرض اننا
افهمنا من هذا او افترضنا ضرورة وجود مثال البياض لان هناك
مثالا للخير . ان لمّاذا يوجد مثال للخير ؟ ماهى الضرورة في ذلك ؟ اننا
لاستطيع ان نقبين اية ضرورة . وما قلناه من المثل الاخرى ينطبق بالمثل
على المثال الاقصى . قد يكون الخير مثالا ضروريا ولكن الغلاطون لم يظهر هذا .

وهكذا بالرغم من ان الغلاطون قد عين العقل على انه المطلق وعلى
الرغم من ان العقل هو مبدأ تفسيره ذاتى فان جرده للمحتوى التفصيلي
للعقل غير مقنع حتى انه مامن مفهوم من المفاهيم التى ادرجها فيه تظهر
حقا على انها عقلية . وهنا تنهار فلسفته عند المحك الثانى كما حدث
عند المحك الاول . انه لم يفسر العالم من المثل كما انه لم يجعل المثل تفسر
نفسها .

وهناك تصور آخر في مذهب افلاطون له أهمية كبرى ، غلب هذا المذهب يسرى خلط بين افكار الحقيقة والوجود والافتراق بين الواقعي والوجود صفة جوهرية في كل مثالية . وحتى اذا رجعنا الى المثالية الحسابية عند الايليين فسوف نكتفي هذه المسألة . لقد رأينا زينون ينفي الحركة والكثرة وعالم الحس ، لكنه لم ينفي وجود العالم ، فهذا استحالة . حتى لو كان العالم وهما فان الوهم موجود . ان ما أنكره هو حقيقة الوجود . ولكن اذا كانت الحقيقة ليست الوجود ، فما هي إذن ؟ يرد الايليون فيقولون انها الوجود العام ، لكن الوجود العام لا يوجد ، فان ما يوجد هو هذا أو ذاك النوع الجزئي من الوجود ، والوجود العام ليس موجودا في أي مكان ، وهكذا نفى الايليون أولا أن الوجود هو الحقيقة ثم نفوا أن الحقيقة موجودة . وهم انفسهم لم يستخلصوا هذه النتيجة لكنها واردة في مؤلفهم الكلي .

وبع تطور كامل للمثالية كما عند افلاطون لا يزال هذا واضحا أكثر وهو بمعنى ما من المعاني هكذا . فالحصان الجزئي ليس حقيقيا ، لكنه من المؤكد أنه موجود والحصان الكلي حقيقي لكنه لا يوجد . ولكن حول هذه النقطة الأخيرة بنهار افلاطون . انه لا يستطيع أن يقاوم الإغراء بالتفكير في الحقيقة المطلقة على أنها موجودة ومن لم يمان المثل لا يتم التفكير فيها على أنها مثل الكلي الحقيقي في العالم بل على أن لها وجودا منفصلا في العالم خاصة بها .

ولابد أن افلاطون قد أدرك ما هو متضمن في الحقيقة في مؤلفه الكلي وهو أن الحقيقة المطلقة ليس لها وجود ، فهو يقول لنا أنها كلية وليست شيئا جزئيا مفردا . غير أن كل شيء يوجد هو شيء جزئي . مرة أخرى انه يقول لنا أن المثل خارج الزمن . ولكن ما يوجد في زمن مسأ . وهنا — إذن — تبسود هذه الفكرة المثالية المحورية ثابتة في عقل افلاطون . ولكن عندما ينطلق للتحدث من التذكر والتناسخ وعند ما يقول لنا ان النفس قبل الميلاد كانت تسكن في عالم المثل الذي تأمل أن تعود اليه بالموت فان من الواضح ان افلاطون قد نسى فلسفته وأنه يفكر الآن في المثل على أنها موجودات فردية في عالم خاص بها . انه عالم المثل الذي له وجود وسكان منفصلا بخصوصه . انه ليس هذا العالم ، انه عالم

مفارق . وهكذا نجد أن الفلسفة الأفلاطونية التي بدأت على مستوى رغبة من التفكير المثالي وقد أعلنت الحقيقة الوحيدة للكلى تنتهى بتحويل الكلى نفسه إلى أنه مجرد جزئى موجود . وهذه هي القصة القديمة لمحاولة رسم صور ذهنية لذلك الذى لا يستطيع أن تلغظه أية صورة . لما كانت كل الصور تتكون من مبادئ حسية ولما كنا لا نستطيع تكوين صورة أية شيء ليس شيئا جزئيا فإن تشكيل صورة للكلى يعنى بالضرورة التفكير فيه على النحو الذى ليس هو عليه أى على أنه جزئى لمدى . وهكذا يرتكب أفلاطون الخطيئة نفسها التى يمكن أن تعزى إلى أى فيلسوف آخر وهو تحويل الفكر إلى شيء .

ولنلخص الأمر فنقول أن أفلاطون هو المؤسس العظيم للمغالاة والمباذير لكل الحقائق التالية في الفلسفة . ولكن كما هو الشأن دائما مع الرواد نجد أن مثاليته فجأة ، وهى لا تستطيع أن تفسر العالم ، أنها لا تستطيع أن تفسر نفسها . وهى لا تستطيع حتى أن تكون صادقة مع مبادئها لأنها قالت ولأول مرة في التاريخ بوضوح وتحديد أن الحقيقة هي الكل وأن مباشرتها تنسب مفيدتها وتغرق في الفزعة الجزئية التى تعتبر المثل أفرادا موجودين . وأشكال القصور هذه التى شرع أرسطو في تصحيحها للوصول إلى مثالية أكثر صفاء هي القذى في عين أفلاطون

الفصل الثالث عشر

أرسطو

١ - الحياة والكتابات والطبع العام لأعماله :

ولد أرسطو في عام ٣٨٤ ق. م. في ستاجيرا ، وهي مستعمرة يونانية وميناء على ساحل تراقيا . وكان أبوه نيقوماخوس طبيب بلاط الملك أمينتاس المقدوني ومن هنا جاء ارتباط أرسطو الشديد ببلاط مقدونيا ، الذي أقر إلى حد كبير في حياته ومسيره .

فبينما كان لا يزال صبيًا مات أبوه وأرسله الوصي عليه بروكسينوس إلى أثينا المركز الثقافي للعالم لاستكمال تربيته . وكان آنذاك في السابعة عشرة من عمره . وفي العصور التالية حاول الذين يثقلون من شأنه المخرمون بتلطيف شخصيته أن يتهوه (يجهوده) نحو أساتذته أفلاطون . ويقال أن أفلاطون في شيخوخته قد شعر بالمرارة من جراء الاستيلاءات التي تفشت في المدرسة بسبب روح أرسطو الواقعية وليس هناك أسس لوضع أي لوم على أرسطو لاجهاد المقامب لأفلاطون وهي مقامب لا وجود لها أو كانت مبالغًا فيها ويوضح هذا من الوقائع الخاصة بمعرفتنا ومن الإشارة إلى أفلاطون في أعمال أرسطو . وليس هناك احتمال إذا كان أرسطو وجه الكثير من الاحتراصات على أفلاطون أن يظل لمدة عشرين عامًا في الأكاديمية ولم يتركها إلا عند وفاة أفلاطون ، زيادة على ذلك ، بالرغم من أن أرسطو لم يملكه قد حاجم تعاليم أفلاطون بقوة شديدة فإنه لا يوجد في هذه الهجمات أي إجراءات بالتحامل أو الاستياء الشخصي ، بل بالعكس ، أشار إلى نفسه على أنه صديق أفلاطون لكنه صديق أكبر للحقيقة .

والحقيقة على أكبر احتمال — هي أن رجلا له مثل هذه العقلية المستقلة والأصيلة مثل أرسطو لم يكن ولاء أسمى وعبادة بطولية لأفلاطون مما كان لدى العقول الأدنى في المدرسة وكما هو غالبا في حالة الشباب ذوي القدرة فإن التلميذ الشاب قد يعتنى من نقاد صبر الشباب . وليس في هذا شيئا سيئا .

وبينما كان أرسطو في الأكاديمية أظهر روحاً رفاة وحساسية شديدة من أجل المودة في كل أشكالها ، وهذه الروح تسببت في ظهور طبع وطرائف فيها قدر من الحنيفة مثل معظم الملح والطرائف التي تتفاسح حول الشخصيات الكبيرة . ومن هذه القصص أنه اخترع جهاز آليا من شأنه أن يوظفه إذا نام ن كثرة إجهاده في لدرس .

وفي عام ٣٤٧ ق . م مات أفلاطون وأخيراً ابن أخته سبسيبوس رئيساً للأكاديمية وقد غادر أرسطو أثينا مع زميل الدراسة أكرينوقراطس ولجأ إلى بلاط هرمياس ملك أنارنيوس في آسيا الصغرى وهرمياس هذا من أصل وضيع لكن غرائزه راقية وحسن التربية . وقد حضر محاضرات أفلاطون واستقبل الفيلسوفين المشتهين كما يرحب بالضيوف ، ومكث أرسطو ثلاث سنوات في أنارنيوس ، وهناك تزوج بتيباس ابنة عم الملك . وفي أخريات حياته تزوج للمرة الثانية من هربليس التي أنجبت له ولداً هو نوقوماخوس . وفي نهاية الثلاث سنوات سقط هرمياس ضحية خيانة أنوس وتوجه أرسطو إلى ميطين وهناك ظل لعدة سنين إلى أن تلقى دعوة من فيليب ملك مقدونيا لكي يكون مربياً للألكندر الشاب الذي سيصبح فيما بعد قاهر العالم وكان آنذاك في الثالثة عشرة من عمره . وقد لبى أرسطو الدعوة وواصل تربيته للألكندر لمدة خمس سنوات ويبدو أن فيليب والألكندر قد أسهنا على أرسطو مظاهر التكريم . وهناك قصص تذهب إلى أن البلاط المقدوني لم يزوده بحسب باعتمادات لمواصلة التعليم بل زود بالآلاف العبيد لجمع السميات اللازمة للبحث والدرس .

ومن المحتمل أن هذه القصص كاذبة ومن المؤكد أنها مليئة بالمبالغة . ولكن مما لا شك فيه أنه في أبحاثه العلمية والفلسفية كان معزراً بتساثير البلاط وأنه لم يتسفل بالبحث عن عون إذا كانت هناك ضرورة لذلك . وعند وفاة الملك فيليب تولى الألكندر الملك ولقد انتهت حقبة دراساته الآن وبدأ يتخذ الاستعدادات لفتوحاته المتعاقبة ، وانتهت مهمة أرسطو فمضاد إلى أثينا التي لم يزرها منذ وفاة أفلاطون ولقد وجد المدرسة الأفلاطونية مزدهرة تحت إمرة أكرينوقراط كما وجد أن الأفلاطونية هي الفلسفة السائدة في أثينا . ومن ثم أنشأ لنفسه مدرسة خاصة به في مكان يسمى اللوتيوم

ويقترن بهذا أن اتباعه أصبحوا يعرفون في السنوات التالية باسم المشائين وهو اسم جاء من عادة أرسطو المشي وهو يلقى محاضراته .

واستمرت فترة إقامته في أثينا ثلاث عشرة سنة وكان مشغولا خلالها برئاسة المدرسة والأعمال الأدبية . ويبدو أن هذه الفترة كانت اثيرة فترة في حياته . وليس هناك شك أن معظم كتاباته الهامة قد ألفت في ذلك الوقت . ولكن في نهاية هذه الفترة تغيرت ملاحظته في عام ٣٢٣ ق . م .

توفي الإسكندر الأكبر فجأة في بابل وسط انتصاراته . وكانت الحكومة الأثينية في أيدي حزب موال للبيدونيين . وعند وفاة الإسكندر أصبح بهذا الحزب وظهرت ردة عامة ضد كل ما هو بيدوني . ولقد كان الإسكندر يعد عند اليونان بطل ما كان نابليون يعد في أوروبا منذ قرن .

لقد أهل المحدثون اليونانية الحرة ، بل لقد ذهب حتى مدينة طيبة ، وعاشت اليونان كلها في رعب دائم خضعة الغزو . ولما تم هذا الخوف بوفاء الإسكندر انتشر شعور عام ضد بيدونيا وظهر حزب معاد للبيدونيين وتولى السلطة . ولقد كان أرسطو يعد دائما ممثلا وراميا للبلابط المشائين . وأن كان في الواقع لم يكن على وثام في الفترة الأخيرة مع الإسكندر الأوتوقراطي الفردي النزعة ووجه إليهم اتهام بعدم التقوى وحتى بقتل من العقاب حرب إلى خالكيس في أيوبياي وذلك على حد قوله حتى لا تكون لبام الأثينيين فرصة أخرى للخطيئة في حق الفلسفة كما فعلوا من قبل في شخص سقراط وربما كان عائدا إلى العودة إلى أثينا بمجرد هدوء العاصفة ولكن في أول سنة من إقامته في خالكيس انقلب مرض مجلئ ومات في سن الثالثة والستين في عام ٣٢٢ ق . م .

ويقال أن أرسطو قد ألف حوالي أربعمائة كتاب وتخط دهنشتا لهذا الإنتاج نوعا ما عندما نتذكر أن ما يسمى هنا (كتابا) مماثل كثيرا لما نسميه بمصلا في البحث الحديث وقد فقد أكثر من ثلاثة أرباع هذه الكتابات ولكن لحسن الحظ ما بقي لنا هو بلا شك الجزء الأهم وقد توفر لدينا فيه قدر رائع كامل من المذهب الأرسطي الكامل في كل انقسامه . وعلى أية حال

وصل إلينا معظم الكتابات في حالة مبتورة ، نجد هذا بصفة خاصة في « الميتافيزيقا » وهذا البحث ناقص وربما تركه المؤلف نفسه ناقصا عند وفاته . ولكن اذا استبعدنا هذا فإنا نجد أن مدة كتب من « الميتافيزيقا » هي بلا شك كتب منقولة . وواضح أن كتابا أخرى وردت بترتيب خاطيء . ونحن نجد أن كتابا من الكتب يتوقف في منتصف النسخ وعندما نبدأ الكتاب التالي نجد أننا في منتصف موضوع مختلف اختلافا تاما . وهناك تكرارات متعددة وأجزاء من الكتاب تبدو كما لو كانت ملاحظات مدونة للمحاضرات ، وهناك عدة استطرادات وهذه الخصائص نفسها نجدها في كتابات أرسطو الأخرى وإن كان بدرجة أقل . ويعتقد الأرجح أن لم يكن مقصودا بها أن تنشر وهي في حالتها الراهنة ، فينعصها التفتيح النهائي واللبسات النهائية ، وبرغم هذه النواقص فإن الكتابات هائلة في الحجم وواضحة بما فيه الكفاية لتمكننا لنتتبع كل المواقف الرئيسية في تفكير أرسطو .

لقد رأينا — في حالة أفلاطون — وقد أهدت نشاطه الأدبي لفترة نصف قرن وقد كانت فلسفته خلالها في حالة تطور دائم أصبح من المهم تتبع هذا التطور حسب ترتيب محاوراته . والشيء نفسه ليس صحيحا في حالة أرسطو ، فكل كتاباته أو تلك التي وصلت إلينا يبدو أنها كتبت خلال الثلاث عشرة سنة من حياته وهو في أثنائها أي بعد أن تجاوز الخمسين . لهذا فقد كان مذهبه مكتبلا وناضجا وفي كامل تطوره ومنسالة ترتيب كتابته ليست بذات أهمية . وعلى أية حال فإن نتيجة البحث النقدي تبين أنه بدأ على الأرجح بالأعمال المختلفة من المنطق وبدأ بعد هذا العلم الفيزيائي ثم الكتب الأخلاقية السياسية وأخيرا كتاب « الميتافيزيقا » الذي ترك ناقصا .

ولا يجب أن ننسى أن أرسطو لم يكن فيلسوفا فحسب بالمعنى الحديث الضيق لهذا المصطلح ، لقد كان إنسانا صاحب تعاليم شاملة تلبية ، ولم يكن هناك فرع من فروع المعرفة لم يجذب انتباهه ولم يكن أعظم خبير فيه في عصره فيما عدا الرياضيات على الأرجح ، ولذلك فهو أبعد ما يكون عن كونه فيلسوفا مجردا . حتى أن ميوعة الطبيعة كاملة بالأحرى في مجال العلم الطبيعي من الفكر المجرد ، غير أن تصميمه يبدو أنه كان يشتغل على حقل للمعرفة كله مستوعبا كل العلوم الموجودة ورفض ما يبدو خاطئا عند سابقيه

ومضيفا للباقى تطورات واقتراحات قيمة خاصة به . وعندما يكون هناك علم لم يكن له وجود من قبل فان خطته لتضمن تأسيس علوم جديدة عندما تكون هناك ضرورة ومن ثم أصبح مؤسس علمين على الاقل هما المنطق وعلم الحيوان . وهكذا كان هذا في كل انواع المعرنة مما يستحيل بالنسبة لرجل واحد في الازمنة الحديثة . وتشمل أعماله أبحاثا عن المنطق والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والفن . وكتب من مبادئ الخطابة وعلم الفلك تحت عنوان « في السماء » وآخر عن علم الأرصاد الجوية ويتناول العديد من أبحاثه علم البيولوجى عن حياة الحيوان الذى شغف به للغاية . وتشمل أبحاثه كتباً عنوانها « حول أعضاء الحيوانات » و « حول حركات الحيوانات » و « حول أصل الحيوانات » وكذلك بحثه العظيم « أبحاث حول الحيوانات » وهو يحتوي على قدر هائل من المعلومات جمعها من مصادر عديدة . ومن الحق أن جانيا كبيرا من هذه المعلومات أصبحت من قبيل الخيال ولكن كان هذا أبرأ محتبا في طفولة العلم . وقد اعتبر أن أرسطو أظهر معرفة بحوالى خمسمائة نوع مختلف من الكائنات الحية وأن كان بطبيعة الحال لم يصنفها بالطريقة الحديثة وبهذه الكتب عن الحيوانات تأسس علم الحيوان ولم يكن هناك أحد قبله قام بدراسة خاصة لهذا الموضوع .

ولقد قيل أن كل انسان إما أن له عقلية من النمط الأرسطى أو عقلية من النمط الأفلاطونى . ولما كان هذا القول يتضمن أن أرسطو وأفلاطون معارضان . فانه أقل من نصف الحقيقة . وما من فهم أصيل لأرسطو يستطيع أن يعزى الرأى القائل أن مذهبه الفلسفى معارض تماما لمذهب أفلاطون ، بل الأفضل القول أن أرسطو كان أعظم الأفلاطونيين لأن مذهبه لا يزال مؤسسا على المثال وهو محاولة لتأسيس مثالية متحررة من نواقص مذهب أفلاطون ، أن مذهبه في الواقع هو تطور للأفلاطونية . لما هو السبب - إذن - في انتشار الفكرة القائلة أن أرسطو عكس أفلاطون ولقد (كانا) معارضين في عدة أمور هامة ، لكن كان هناك اتفاق أساسى بينهما يعد أعق من اختلافاتهما . والاختلافات بصطنعة الى حد كبير والاتفاق عميق للغاية . ومن ثم فإن الاختلافات هي الأكثر وضوحا . والاختلافات أيضا هي التى كانت الأكثر وضوحا عند أرسطو نفسه . والرأى الشائع نشأ الى حد كبير من أن أرسطو

لم يترك فرصته الا وهاجم الفظرية الأفلاطونية عن المثل . ولقد كان باستمرار متهما بتأكيد الاختلاف بينه وبين أفلاطون لكنه لم يقل شيئا عن الاتفاق . غير انه ليس من استطاعة انسان أن يحكم على علاقته المبيقة مع أسلافه ومعاصريه . ولا يحدث الا بعد كر السنين عندما يهدأ غبار المعركة تحت صوت المسامحة فيسكن المورخ أن يتبين حقيقة الأمور وينفذ في العلاقات الخاصة بكل رجل عظيم مع العصر الذي كان فيه . لقد كان أفلاطون هو مؤسس المثالية وكانت مثاليته في نواح عديدة نجه ولا تطاق . وكانت رسالة أرسطو الخاصة هي إزالة هذه الأمور العجة وتطوير الأفلاطونية إلى فلسفة مقبولة ، ولقد كان طبيعيا ضرورة أن يؤكد الأمور العجة التي ناضل بشدة للتغلب عليها أكثر من تأكيد بنية الحقيقة تلك التي سبق لأفلاطون أن طورها إلى ما كانت ، تقضي تناولها خاصا من جانبها . ولقد كانت الاختلافات بينه وبين سابقه التي كانت أكثر وضوحا بالنسبة له ولهذا كان مهتما أن يفرض موقفنا إشكاليا تجاه استناذه على نحو شامل .

ولكن إذا كان الاتفاق أكثر ممّا من الاختلافات وفائما على الاعتراف بالمثال على أنه الأساس المطلق للعالم فإن الاختلافات لا تقل في هذا لنفاً للأنظار . أولا أن أرسطو يحب الحقائق والوقائع وما يريد هو دائما المعرفة العلمية المحددة ، أما أفلاطون فهو من الجهة الأخرى ليس لديه حب للحقائق ولا موهبة للأبحاث الفيزيائية . وما يميز أرسطو بشأن مذهب أفلاطون هو اعتبار هذا المذهب لعالم الحس . أن الحظ من موضوعات الحس واعتبار معرفتها بلا تمية هو صلة أساسية في تفكير أفلاطون غير أن عالم الحس هو عالم الحقائق والوقائع ولقد كان أرسطو شغوفا للغاية بالوقائع ، ولا يهم نوع المعرفة . . لقد كان أرسطو يطلق الواقعة بحاسة شديدة ، وكانت لا تغيب الأفلاطون ذات أهمية على الإطلاق أحداث بعض الحيوانات الغامضة لما يهم وحده هو دراسة معرفة المثال . لقد اشتط بعيداً لحد انكار أن معرفة العالم الحس يمكن وصفها بأنها معرفة على الإطلاق غير أن أحداث الحيوانات تبدو لأرسطو كمسألة جديرة بالبحث لذاتها . ولقد أحرب الفيلسوف البريطاني فرنسيس بيكون في كتابه « الآلة الجديدة » من احتقاره الشديد لأرسطو والسبب عنده أن أرسطو لا يعا بالوقائع بل ينظر المسألة (قبليا) من دماغه ويقلل الفحص المنطقي لحقائق الطبيعة يقرر على أساس ما يعمده (عقلانيا) أية طبيعة هي التي يجب تناولها ويزيف الحقائق بنظريته .

وشيء طبيعي أن يكون يكون ظالمنا أرسطو ملقد كان يكون مشغولا مع المفكرين الآخرين في عصره بالقتال الحار ضد الفلسفة المعرسة التي كانت سائدة آنذاك والتي كانت تزعم أنها تمثل تعليم أرسطو الحق ، ولقد كان حقا أن الفلسفة المدرسين قد نظروا « قبلنا » وتجاهلوا الحقائق أو لقد كان الأمر أشد سوءا لأنهم رجعوا إلى كتابات أرسطو لتقرير الوقائع التي كان يجب أن تتقرر بالرجوع إلى الطبيعة .

ولقد خلط بكون بين أرسطو هؤلاء الأرسطيين المحدثين ونسب إليه أخطاء كانت هي أخطاؤهم حقا ولم يكن هناك إنسان أكثر اعتناء بالوقائع من أرسطو كما هو واضح من إبهائه من الحيوانات والتي هي حائلة بالأدلة من الصبر الغريب والعمل المثالي في جميع الحقائق . وعلى أية حال ، فمن الحق أن أرسطو حتى في مجال الحقائق كان قبل كل القنماء متحمسا بخطيئة الإرادة استدلالات (قبلية) عندما لا تكون هناك حاجة إليها . ومن ثم لم يكن يتمتع من القول بأن النجوم يجب أن تتحرك في دوائر لأن الدائرة هي الشكل الكلي ، ويمكن اقتباس عدة أمثلة مشابهة ، ولكن كان محتما . والعلم في بداياته بدون عون من الأدوات والآلات أو وجود أي كمين للحقائق المحصنة السابقة أن يقع أرسطو في هذه الخطايا . لقد فهم تماما الحاجة الأساسية لكل العلوم الطبيعية للبحث المثالي للوقائع ولكن عندما يكون هذا مستحيلا ، لجأ إلى الوسيلة الوحيدة التي في مكتبته وهي عقله .

ثانيا : بالرغم من اختلافية أفلاطون سمح للأساطير والشعر أن تساهم بقدر كبير في تطوير أفكاره بل لقد أظهر ميلا شريفا نحو الصوف . وهنا مرة أخرى - نجد أن ما يريده أرسطو هو المعرفة المحددة ، وكان يؤمن أن يرى التشبيهات الشعرية محل محل التفسير العقلاني .

ويعد هذا ثالث اختلاف رئيسي بين أفلاطون وأرسطو وقد انعكس هذا في أسلوبهما الفكري . أن أرسطو لا يعبا أطلافا بالزخرفة وبجاليات الأسلوب ، وهو يستبعد ما تماما من عمله والشيء الوحيد الذي يستهدفه هو المعنى ، أن تكون الكلمات معبرة - وهو شغوف للغاية بالفلسفة فلا يفتقد نفسه في ضباب الكلمات الجميلة أو يعنى بالتشبيهات والاستعارات بدلا من الأسباب ، بل أن أسلوبه يبدو حتى جافا ومباشرا وقبيحا ، ولكن ما يفقد

فى الجمال يكسبه فى وضوح التصور ، لأن كل فكرة أو كل فكرة يرغب فى التعبير عنها لها مصطلح محدد . وإذا لم يكن هناك مصطلح له استعمال مشترك يعبر عن الفكرة فإن أرسطو يصكة ، ومن ثم فانه واحد من أكبر مبتدعى المصطلحات فى العالم ، ولقد أخذ أو اخترع عدداً هائلاً من المصطلحات ، ولاشتط إذا قلنا انه يعد مؤسس اللغة الفلسفية لأنه مخرج قاموس من المصطلحات الفنية . وكثيراً من المصطلحات التى لا تزال تستخدم حتى اليوم للتعبير عن أفكار الإنسان تجديداً هى من اختراع أرسطو .

ولا يجب أن نعترض أن أرسطو كتب بأسلوب علمى صارم لأنه بلا حس جمالى ، فالعكس تماماً هو الصحيح . وبخسة من الفن يظهره على أنه خير ناقد من العالم القديم وهو فى تفوقه وتديره للجبل يبرز أفلاطون بكثير لكته رأى أن لكل من الفن والعلم مجاله الخاص ومن الخطأ الخلط بين الاثنين . ولا شيء يقضى على الفن قدر اعتباره هاملاً للاستدلال العقلى . ولا شيء يقضى على الفلسفة قدر السماح بأن يحكمها الشعر . وإذا أردنا الجمال فيجب أن نسير على درب الفن وإذا أردنا الحقيقة فيجب أن نتمسك بالعقل .

ومذهب أرسطو ينقسم الى خمسة أقسام هى :

المنطق ، الميتافيزيقا ، الفيزياء ، الأخلاق ، السياسة ؛

(٢) المنطق

لا نحتاج الى أن نقول الشيء الكثير تحت هذا العنوان لأن من يعرف المنطق الشائع فى الكتب المدرسية يعرف منطق أرسطو . وأرسطو من بين فرعى الاستدلال الاستنباطى والاستقرائى يعترف ويقر بوضوح بالاستقراء ، ومعظم ملاحظاته على الاستقراء دقيقة ونفاذة ، لكنه لم يحصل من الاستقراء علماً ، وهو لم يصغ بوضوح القوانين الأساسية للتفكير الاستقرائى ، لهذا لم يتم حتى زمن حديث نسبياً . ولهذا فإن اسمه يقترن بصفة خاصة بالمنطق الاستنباطى الذى كان هو مؤسسه . انه لم يؤسس هذا العلم محسوب بل اكمله من الناحية العلمية أيضاً . وما نعرفه الآن على أنه « المنطق

(الصوري) وما هو موجود حتى يومنا هذا في كل الكتب الفلسفية الدراسية ويعلم في جميع المدارس والجامعات هو في جوهره منطق أرسطو . وكتايبته عن الموضوع تشمل تناوله لقوانين الفكر ومذهب المقولات العشرة والمحولات الخمسة ومذهب الحدود والقضايا والقياس ورد الاشكال الأخرى للشكل الأول من القياس . وهذه العناوين يمكن أن تشكل قائمة بمحتويات كتاب حديث عن المنطق الصوري . ولم يحدث أي تقدم إلا في مجالين من جانب المنطقة بعد أرسطو ، أن الشكل الرابع من القياس لم يعترف به أرسطو ولم يتناول إلا القياس الحملى ولم يتناول الأقيسة الشرطية ولكن ما إذا كانت هناك قيمة أم لا للشكل الرابع من القياس هي مسألة لا تزال موضع جدال . وبالرغم من أن مذهب الأقيسة الشرطية ضروري فإنه ليس جوهريا لأن جميع الأقيسة الشرطية يمكن ردها إلى القياس الحملى ، فالقياس الحملى هو النمط الأساسي للاستدلال ويمكن أن نرد إليه كل شكل آخر للاستنباط . وبالنسبة لبقية الأبحاث الضخمة من المنطق الصوري التي قد أتت بها بعض المحققين نجد أن الاسهامات ليست سوى مسائل متعبة لا قيمة لها وهي ليست سوى شذوشتات أكاديمية الأمثل نسبتها بدلا من تفكرها . ومن ثم فإن منطق أرسطو يحتوي كل ما هو جوهري في هذا الموضوع . والأساس الوحيد الذي يمكن به مهاجمته هو تأسيسه الكامل على إجراء تجريبي ، ولكن هذه مسألة أخرى . ولكن باعتباره تجميعا وتنظيما وتحليلا لوقائع العقل قد حقق أغراضه دفعة واحدة بطريقة معلم احده .

(٣) الميتافيزيقا

إن البحث الذي يحمل الآن اسم « الميتافيزيقا » لأرسطو لم يكن بهل هذا الاسم أصلا . فإن العنوان الذي اختاره أرسطو لهذا الموضوع هو « الفلسفة الأولى » وهو يعني بها معرفة المبادئ الأولى للكون أو أشد هذه المبادئ سموا أو أشدها عمومية . وكل فرع المعرفة الأخرى ثانوية بالنسبة لهذا العلم لا لأنها أدنى في القيمة بل لأنها أدنى في التسلسل المنطقي وهي تتناول مبادئ أقل عمومية في مجالها . .

وهكذا نجد أن جميع العلوم الخاصة تتناول مجالا واحدا أو غيره للوجود ، غير أن « الفلسفة الأولى » يصبح موضوعها « الموجود بها هو

موجود « انها لا تدرس خصائص . ان نظرية ارسطو الميتافيزيقية تتطور على نحو طبيعي من جعله ضد نظرية افلاطون في المثل الان مذهبه هو بكل بساطة محاولة للتغلب على اشكال التقصور التي وجدها عند افلاطون ، ورؤوس الموضوعات الخاصة بهذا الجدل على النحو التالي :

١ — ان افكار افلاطون لا تشرح وجود الاشياء ، فشرح السبب في ان العالم قائم هنا هو فوق كل المشكلة الرئيسية للفلسفة ، وقد فشلت نظرية افلاطون في الاطلاق بهذا . فاذا ضربنا مثلا وقتنا حتى وهي تعترف بأن فكرة البياض موجودة فانا لا نستطيع ان نبين كيف تنتج الموضوعات البيضاء .

٢ — لم يشرح افلاطون علاقة المثل بالاشياء ، فيقال لنا ان الاشياء هي « نسخ » من المثل و « تشارك » فيها ولكن كيف نفهم هذه « المشاركة » ؟ يقول ارسطو ان افلاطون يستخدمه مثل هذه العبارات لا يعبأ على نحو حقيقي بالعلاقة بل كل ما يقوله هو مجرد « تشبيهات شعرية » .

٣ — وحتى لو أمكن شرح وجود الاشياء بالمثل فانه لا يمكن شرح حركتها . فلنفترض ان مثال البياض ينتج الاشياء البيضاء وان مثال الجبال ينتج الاشياء الجبلية وهكذا ، فانه يقتضى انه لما كانت المثل نفسها ثابتة ولا متحركة فكذلك سيكون العالم الذى هو نسخة منها . وهكذا سيكون الكون سكونيا على نحو مطلق مثل سفينة الشمارير « كولردج » المرسومة على محيط مرسوم غير ان العالم — بالعكس — هو عالم تغير وحركة وحياة وضرورة . ان افلاطون لم يبذل أية محاولة لشرح ضرورة الاشياء التي لا تنقطع وحتى لو كان مثال البياض حتى يفسر الاشياء البيضاء فانه لا يزال هناك التساؤل عن السبب الذي يجعل هذه الاشياء تظهر وتتطور وتتاكل وتكف عن الوجود ، ولكن يمكن تفسير هذا لابد ان يكون هناك مبعدا ما للحركة في المثل نفسها . غير انه لا يوجد سوى ثابتة وبلا حياة .

٤ — ان العالم يتكون من فكرة من الاشياء ، ومهمة الفلسفة شرح سبب جوده . ومن طريق الشرح كل ما يقوم به افلاطون هو مجرد افتراض وجود فكرة اخرى من الاشياء هي المثل . غير ان النتيجة الوحيدة المترتبة

على هذا هو مضاعفة عدد الاشياء التى ستشرح ، فكيف تساعدنا مضاعفة كل شئ ؟

وأرسطو يشبه أفلاطون برجل عاجز عن إجراء العد بعدد صغير فانه يتصور انه اذا ضاعف العدد فسيكون الامر ايسر فى العد .

٥ — من المفروض فى المثل انها لا حسية لكنها فى الحقيقة حسية . لقد ظن أفلاطون أن مبدأ لا حسياً ما يجب أن يفطر له لشرح عالم الحس . ولكن لما كان عاجزاً عن إيجاد مثل هذا المبدأ فإن كل ما عمله هو تناول موضوعات الحس وتسميتها لا حسية . لكن فى الحقيقة لا يوجد اختلاف بين الحصان ومثال الحصان ، بين الإنسان ومثال الحصان سوى التعبير العقيم الخالى من المعنى « فى حد ذاته » أو « بصفة عامة » يضاف الى كل موضوع للحس يجعله شيئاً يبدو مغتلفاً . والمثل ليست سوى موضوعات للحس « مكتفية » وبشبهها أرسطو بالآلهة المشخصة فى الديانة الشعبية .

يقول أرسطو : « وكما أن هذه الآلهة ليست سوى أناس مؤلهين فمثل المثل ليست سوى أشياء الطبيعة وقد أضفى عليها الخلود » . لقد قيل ان الاشياء هى نسخ للمثل ولكننا نجد فى الواقع أن المثل ليست سوى نسخ الاشياء .

٦ — ثم يأتى بعد هذا جدل « الشخصى الثالث » وقد سماه أرسطو على هذا النحو من التصوير الذى يجأ اليه لشرحه ، أن المثل مفترضة لكى تشرح ما هو عام ومشترك لعدة أشياء . وأيضاً يوجد عنصر عام مشترك يجب أن يكون هناك مثال من المثل « وهكذا هناك عنصر عام فى كل الناس ولهذا هناك مثال للإنسان . ولكن هناك أيضاً عنصر عام مشترك للإنسان الفرد ومثال الإنسان . ولهذا يجب أن يوجد مثال آخر ، هو « الشخص الثالث » لكى يتم شرح هذا . وبين هذا المثال الجديد والإنسان الفرد يجب أن يوجد مثال جديد آخر لشرح ما هو مشترك بينهما وهكذا دواليك الى ما لانهاية

٧ — غير أن أهم اعتراضات أرسطو على نظرية المثل وذلك الذى

يلخص كل الاعتراضات الأخرى وفيه ذروة المقاصد والأغراض هو أن هذه النظرية تقتضي أن المثل هي ماهيات الأشياء . ومع هذا نضع هذه الماهيات خارج الأشياء نفسها . وأن ماهية شيء ما يجب أن تكون فيه لا خارجه . غير أن أفلاطون يفصل المثل عن الأشياء ويصح المثل بعيدا في عالم غامض خاص بها ، أن المثل باعتبارها كليا لا يمكن أن يوجد إلا في الجزئ . من الممكن القول أن الحقيقة في كل الجياد هي الجواد الكلي ، لكن الجواد الكلي ليس شيئا يوجد بذاته وفي استقلال عن الجياد الفردية . ومن هنا ينتهي أفلاطون إلى لغو الكلام كما لو كان يوجد — بجانب الجياد المفردة التي نعرفها — شيء مفرد آخر في موضوع ما يسمى الجياد بصفة عامة أو كما لو كان يوجد بجانب الأشياء البيضاء شيء اسمه الأبيض .

وهذا في الواقع ذروة الضلالت الذاتية في نظرية المثل فهي تبدأ بقولها أن الكلي هو الحقيقي والجزئ هو اللاحقيني لكنهما تقفان بالخط من شأن الكلي ليصل مرة أخرى إلى الجزئ . ويشبه هذا قولنا أن خطأ أفلاطون يمكن ألا (حقا) في رؤيته للجواد على أنه غير حقيقي ولكن يشرع « خطأ » في تصور الحقيقي على أنه وجود .

ومن هذا الاعتراض الأخير نزع فلسفة أرسطو الخاصة ، وببداها الأساسية هو أن الكلي هو حقا الحقيقة المطلقة لكنه كلى لا يوجد إلا في الجزئ . ما هي الحقيقة ؟ ما هو الجوهر ؟ هذا هو السؤال الأول أمام الميتافيزيقى . والآن الجوهر هو مائه وجود (مستقل) خاص به ، أنه ذلك الذي يكون وجوده لا يتعلق فيه من أى مصدر خارج ذاته . وبالتالي فإن الجوهر هو ما لا يكون محولا أو صفة أبدا ، أنه ذلك الذى يلحق به كل محمول . وهكذا في القضية « الذهب ثقيل » ، الذهب هو الموضوع أو الجوهر و« ثقيل » هو محموله . والثقل متوقف في وجوده على الذهب ولهذا فإن الذهب لا الثقل هو الجوهر .

والآن ونحن نضع هذا في أذهاننا هل الكليات كما يقول أفلاطون جواهر كلا ، لأن الكلى هو مجرد محمول عام مشترك يلحق بمفيد من أفراد فئة من الفئات . وهكذا فإن مفهوم الإنسان هو مجرد الشيء المشترك بين الناس

جميعا . انه نفس المحلول « الانسانية » . لكن الانسانية لا يمكن ان توجد بمعزل عن البشر مثلها للثقل لا يمكن أن يوجد بمعزل عن الشيء الثقيل . ان فان الكليات ليست جواهر . لكنها ليست أيضا جواهر جزئية لانه لا يوجد شيء يكون جزئيا ومعزولا بشكل مطلق . فاذا كانت الانسانية لا توجد بمعزل عن الناس وكذلك الناس لا يوجدون بمعزل عن الانسانية انزع من الانسان الشيء المشترك بينه وبين الآخرين وما هو مشترك بينه وبين الاشياء الاخرى وسوف نجد أنك وقد جردته من كل صفاته لن يبقى شيء بالمرة . نحن نقول الذهب ثقل واخضر وقابل للطرق الخ والآن نلن الثقل والصفرة والصفات الاخرى لا يمكن أن توجد بمعزل عن الذهب لكن من الحق أيضا ان الذهب لا يمكن أن يوجد بمعزل عن صفاته . انزع عنه كل صفاته في الفكر ثم اسأل نفسك ما هو الذهب بمعزل عن صفاته . سوف نجد أن عظمك صلعة بيضاء تماما . أنك بنزع الصفات قد نزعنا الذهب نفسه . انه لا يمكن التفكير في الذهب الا من خلال صفاته . انه لا يوجد الا من خلال صفاته لهذا فان الذهب يعتمد على الصفات من أجل وجوده بقدر ما أن الصفات تعتمد على الذهب . ومن ثم فانه لا يمكن اعتبار أي منهما جوهرا بمعزل عن الآخر . فمر أن الصفات هي العناصر الكلية في الذهب ، والذهب بخون الصفات هو الجزئي والمعزول تماما . فاولا أن الصفرة هي صفة يشترك فيها هذا الذهب وذلك الذهب . ومن ثم فهي كلية وكذلك بالنسبة لكل الصفات . وحتى لو كانت قطعة خاصة من الذهب لها صفة ليست في بقية الذهب الا ان هذه الصفة لا تزال خاصة بشيء آخر في الكون والا فانه تكون مجهولة . ان كل صفة هي بالتالي كلية ، تماما : ان الذهب بخون صفاته هو الجزئي المطلق . لأن الوجود اذا سلب من كل صفاته فانه يسلب فيه ما هو مشترك مع الاشياء الاخرى ، انه يسلب منه كل كلية يمتلكها ويظل جزءا مطلقا . ومن ثم فان الكلية ليس جوهرا وكذلك الجزئي . ان كلا منهما لا يستطيع أن يوجد بمعزل عن الآخر . ان الجوهر يجب ان يكون مركبا من الاثنين ، انه يجب أن يكون الكلية في الجزئي . وهذا يعني ان ذلت وحده الذي يكون جوهرا هو الشيء الجزئي ، الذهب — مثلا — بكل صفاته المحبولة عليه .

وعادة ما يسود الاعتقاد أن أرسطو يناقض مع ما قرره من قبل من ان الشيء الفردى المركب من الكلى والجزئى هو الجوهرى ، غير انه يسبح فيما بعد بواقع اسمى للكل ، او « الصورة » كما يسميها ويذكر فى الواقع — كما هو الشأن عند افلاطون — ان الكلى هو الوحيد الكلى بشكل مطلق أى ان الكلى هو الجوهر . وانا لا أتفق على انه يوجد أى تنكك لدى أرسطو . او بالأحرى ان التنكك هو تنكك فى الكلمات لا فى الفكر .، اننا يجب ان نتذكر أنه عندما يقول أرسطو ان الفردى لا الكلى هو الجوهر فانه يفكر فى افلاطون . ومع هذا أنه يتفق مع افلاطون ان الكلى هو الحقيقى . وعندما يقول ان الكلى ليس جوهرًا فانه يقصد — ضد افلاطون — انه ليس موجودًا ان ما يوجد وهذه هو المسمى الجزئى المركب من الكلى والجزئى .، وعندما يقول أو يضمن فى كلامه ان الكلى هو الجوهر فانه يعنى أنه بالرغم من انه ليس موجودًا إلا أنه حقيقى . ان كلماته متناقضة لكن معناه ليس كذلك . انه لم يعبر عن نفسه بوضوح كاف ، وهذا هو كل ما هناك والتطور اللاحق فى «ميتافيزيقا» أرسطو متوقف على مذهبه فى العلية وعلى أية حال فان المقصود بالعلية هنا يعنى تصورًا أكثر اتساعًا مما هو مفهوم من هذا المصطلح فى الأزمنة الحديثة . لقد حاولت فى المحاضرات السابقة أن أوضح الفترقة بين العلل والأسباب . ان علة شيء ما لا تعطى سببًا معقولًا له ومن ثم لا تفسره . ان العلة ليست إلا ميكانيزما به يستخلص عقل ما منه نتائجه ، ان الموت ينجم من الحادثة أو المرض لكن هذه العلة لا تفسر شيئًا بشأن السبب الذى ينبغى أن يوجد به الموت اصلا فى المثلث . والآن اذا نحن تقبلنا هذه الفترقة فاننا يمكننا ان نقول ان تصور أرسطو للعلة يتضمن الشئين اللذين نطلق عليهما العلة والأسباب .، ان ما هو ضرورى سواء كان حقائق أو مبادئ ، سواء كان عللا أو اسبابا لفهم وجود شيء ما فهما كاملا أو حادثة من الأحداث وأرد فى الفكرة الأرسطية من العلية .

فاذا اخذنا العلية بهذا المعنى الواسع فان أرسطو يجد ان هناك أربعة أنواع من العلة المادية والفاعلة والصورية والعلة الفاعلية .

وهذه ليست عللا بديلة ، فليس المقصود لكى نشرح أى شىء أن ننقضى
علة أو أخرى بل أن العلة الأربعة يجب أن تكون ماثلة . ففى كل حالة من
الوجود أو انتاج شىء من الأشياء فإن العلة الأربعة تعمل فى وقت واحد .
زيادة على ذلك فإن العلة الأربع نفسها موجودة معا فى الانتاج الإنسانى
والكونى ، موجودة فى انتاج المواد المصنعة على يد الإنسان وفى انتاج
الأشياء على يد الطبيعة . وعلى أية حال هى أكثر وضوحا ويمكن رؤيتها
على نحو أسهل فى الانتاج البشرى ذلك الانتاج الذى نفتار منه مثلا . أن
العلة المادية لشيء ما من الأشياء هى الهيولى التى يتكون منها . أن
الهيولى هى المادة الخام التى تصبح هى الشيء . فمثلا فى عمل تمثال
من البرونز لالة هرمس فإن البرونز هو العلة المادية للتمثال ، وربما يفتى
هذا المثل بالإنسان أن أرسطو يعنى بالعلة المادية هو ما يسببه
نحن المادة ، الجوهر الفيزيائى مثل النحاس أو الحديد أو الخشب .

وكما سوف نبين بعد قليل فإن المسألة ليست على هذا النحو
بالضرورة بالرغم من أن المسألة على هذا النحو فى هذا المثل .
والعلة الفاعلة يحددها أرسطو دائما على أنها علة الحركة . أنها الطاقة
أو القوة المحركة المطلوبة لحدوث التغير . ويجب أن نتذكر أن أرسطو لا يعنى
بالحركة مجرد تغير فى المكان أو نقله فى المكان بل يعنى التغير من أى نوع .
أن تغير ورقة من اللون الأخضر الى اللون الأصفر لهو تغير فى الحركة
بالمعنى الذى عنده بمثل ما أن سقوط حجر من الحجارة هو حركة . إذن
فإن العلة الفاعلة هى علة كل تغير . ومن المثل المضروب أن ما يسبب
البرونز لكى يكون تمثالا أى ما ينتج هذا التغير هو التلحت ، لهذا فأنه
العلة الفاعلة للتمثال . والعلة الصورية يحددها أرسطو دائما جوهر وماهية
الشيء ، والآن نجد أن ماهية الشيء وأردة فى تعريفه فى أن النسر هو
شرح المفهوم . ولهذا فإن العلة الصورية هى المفهوم أو هى — كما يسميها
أفلاطون — مثال الشيء . وهكذا تعاود مثل أفلاطون الظهور فى أرسطو
كعمل صورية . والعلة الغائية هى النهاية ، والغرض أو الهدف الذى
تستهدفه الحركة . فعندما يتم انتاج التمثال فإن غاية هذا النشاط ،
أى ما يستهدفه النحات هو التمثال المكمل نفسه . والعلة الغائية
للشيء بصفة عامة هو الشيء ذاته ، الوجود المكمل للشيء .

وهكذا نستطيع ان ندين في التوكيف أن هذا التصور للعلّة اكثر راحة من التصور الحديث ، ماذا أخذنا تعريف الفيلسوف البريطاني جون ستوارت مل للعلّة على انها « الحد السابق غير المتغير واللامشروط فاننا نجد انه يحدد العلة على انها « الحد السابق غير المتغير واللامشروط للظاهرة » وهذا التعريف يستبعد العلة الغائية في التو ، لان العلة الغائية هي النهائية وليست جدا سابقا في الزمان . كما انها لا تتضمن الحلل الصورية ، وذلك لاننا لا نفكر الآن في مفهوم الشيء باعتباره جزءا من ذاته . ولا يتركها هذا الا مع العلتين المادية والقائمة وحالتان العلتان تتغلغل على نحو عج مع الافكار الحديثة عن المادة والطاقة . وحتى الحلل القائمة لأرسطو تبدو في ضوء اعتبار أرحب ، أنها مستبعدة من الفكرة الحديثة عن العلية . بالرغم من أن العلة القائمة هي الطاقة التي تنتج الحركة لان العلم الحديث يعتبرها طاقة آلية خالصة على حين أن أرسطو يفكر فيها — كما سوف ندين — كقوة مثالية تعمل منذ البداية بل من النهاية . ولكن لا يجب أن نعرض من قولنا أن الفكرة الحديثة للعلية تستبعد العلتين الصورية والغائية هاننا ندين أن أرسطو مخطئ في اضافتها أو أن الفكرة الحديثة أفضل من فكرة أرسطو . أن المسألة ليست مسألة فضلية أولا انفضية على الإطلاق . أن العلم الحديث لا ينكر بالمرّة حقيقة العلتين الصورية والنائية . كل ما هناك أنه يعتبرها خارج مجاله ، فليست وظيفة للعلم ما اذا كانتا موجودتين أم لا . ومع تقدم المعرفة يحدث التمايز وتقسيم العمل ، ويعتبر العلم مجاله هو العلل الآلية ويترك العلتين الصورية والغائية للفيلسوف لشرحهما . وهكذا نجد — على سبيل المثال — أن العلل الصورية ليست موضع نظر العلم لأنها ليست بالمعنى الحديث عللا على الإطلاق . فهي ما اسميها بالأسباب . ، ماذا كان علينا أن نشرح وجود شيء ما في الكون فانه من الضروري ادراج علل صورية ومبادئ لظهور لماذا توجد الأشياء ولاظهار اسبابها في الواقع . ، غير أن العلم لا يبذل أية محاولة لتفسير وجود الأشياء ، فهو يأخذ وجودها قضية مسلمة ويحاول أن يتبع تاريخها وعلاقاتها ببعض ، ولهذا فهو لا يتطلب العلل الصورية . انه يريد أن يطرح التصور الآلي للكون ومن ثم لا ينظر الا في العلل الآلية . . غير أن نظرية أرسطو باعتبارها فلسفة أكثر منها علما تشمل كلا من مبادئ الآلية والغائية .

لم تكن من عادة أرسطو أن يعرض لنظرياته كما لو كانت شسبنا جديدا تماما تصدر لأول مرة من عقله . فهو على هجومه على أية مشكلة كانت عاقبته أن يبدأ بالتأثير السائد والآراء السابقة لينقدوها ويعطرح ما لا قيمة له لكى يستبقى خلاصة الحقيقة ويضيف إليها اقتراحاته وانكاره الأصلية . ونتيجة هذه العملية تاتى نظريته الخاصة التى يعرضها لا على أنها جديدة تماما بل كتطور لآراء السابقين . وهذا المسار هو الذى يتبعه أيضا فى الموضوع الراهن . فالمقالة الأولى فى كتاب « الميتافيزيقا » هو تاريخ لكل الفلسفة السابقة من طاليس الى افلاطون ل يظهر كيف أن الطل الأربعة قد أدركها السابقون عليه . يقول أن العلة المادية قد جرى تبنيها منذ البداية ، فالأيونيون آمنوا بهذه العلة لا بعلة أخرى وقد سعوا الى شرح كل شيء عن طريق المادة وأن كانوا قد اختلفوا فيما بينهم عن طبيعة العلة المادية بوصفها طاليس بأنها الماء وصفها أنكسمنديس بأنها الهواء ، ولقد تحدث منها بأشكال مختلفة الفلاسفة المتأخرون واعتقد هيرقليطس أنها النار واعتقد ابينوكليس أنها العناصر الأربعة . واعتبرها أنكساجوراس غذاء لا متلقيا من أنواع المادنة . غير أن النقطة الجوهرية هى أنهم أدركوا الحاجة الضرورية لعلة مادية على نحو ما للتفسير الكون .

اذن فقد افترض الأول الأيونيون هذه العلة الواحدة بحسب ويقول أرسطو : لكن مع تقدم الفكر وظهور فلاسفة آخرون على الساحة « فإن الشيء نفسه قد أرشدتهم » فقد تبين ضرورة وجود علة ثانية لتفسير الحركة وصيرورة الأشياء . غير أن المادة نفسها لا تنتج حركتها ، فالخشب ليس علة تحوله الى سرير . كما أن النحاس ليس علة تحوله الى تمثال ، ومن ثم نشأة فكرة العلة الفاعلة . إن الأيليين لم يتبينوها لانهم أنكروا الحركة ولهذا فبالنسبة لهم لا يمكن افتراض علة للحركة . ويرى أرسطو أن بارمينيدس مع هذا قد تارجع حول هذه النقطة وأباح على شكل خامس وجود علة ثانية عينها على أنها النار والبارد . والاشارة بطبيعة الحال الى الجزء الثانى من قصيدة بارمينيدس . وقد افترض الفلاسفة الآخرون على نحو واضح وجود علة فاعلة لانهم ظنوا أن عنصرا واحدا — النار على سبيل المثال — أكثر فاعلية من العناصر الأخرى ، أى أنه أكثر انتاجا للحركة . ومن المؤكد أن ابينوكليس قد قال بفكرة العلة الفاعلة لأنه

عين القوى المحركة بإثما الضاغفم والتنافر ، الحب والكراهية . كما استخدم
اتكساجوراس أيضا العقل على أنه قوة محركة .

وربما أدرك العقل الصورية أيضا الفيثاغوريون فالاعداد أشكال
أو صور . غير أنهم أحطوا على نحو مباشر من العلة الصورية لتصل الى
مستوى العلة المادية بإعلانهم أن العدد هو الخامة أو المادة التي
تصنع منها الأشياء .

وكان أفلاطون وحده هو الذى بين بوضوح ضرورة العلة الصورية .
لأن العقل الصورية — كما رأينا — هى نفسها مثل أفلاطون . غير أن فلسفة
أفلاطون لا تتضمن سوى علتين من العتل الأربعة هما العلة المادية والعلة
الصورية لأن أفلاطون جعل الأشياء جميعا من المادة والمثل ، ولما كانت
المثل ليس فيها مبدأ الحركة فلم يذهب أفلاطون لا يحتوى على علة فاعلة .
أما بالنسبة للعقل الخائبة فإن لدى أفلاطون فكرة غامضة هى أن
كل شيء من أجل « الخير » لكنه لم يستخدم هذا التصور ولم
يطوره . ولقد أدرج اتكساجوراس العتل الخائبة فى الفلسفة فإن مذهبه
عن العقل المشكل للعالم يفترض أن يفسر التصميم والغرض اللذين يعرضهما
الكون ولكن مع تطور مذهبه نسي هذا الأمر واستخدم العقل لا لشيء
سوى كجانب من الآلية لتفسير الحركة وهكذا تركه يهبط الى شيء لا يولد
شيئا من العلة الفاعلة .

والنتيجة أن أسطو يجد العقل الأربع جميعا قد اعترف بها السابقون
عليه بدرجة أو بأخرى وفى رأيه أن هذا يدعم مذهبه تدعيما شديدا .
ولكن أينما تكون العلتان المادية والفاعلة مفهومتين بوضوح فإن السابقتين
عليه ليس لديهم سوى تصور ضبابى غامض ومعتم لقيمة العلتين الصورية
والخائبة .

والخطوة التالية فى ميثافيزيقا أرسطو هى رد هذه المبادئ
الأربعة الى مبدئين سماها الهولوى والصورة . ويحدث هذا التنعيص
فى عدد العتل من طريق اظهار أن العلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة
الخائبة كلها تنصهر فى تصور وحيد للصورة .

أولا : نجد أن العلة الصورية والعلة الغائية شيء واحد وذلك لأن العلة الصورية هي الماهية ، المفهوم ، فكرة الشيء . والآن فإن العلة الغائية أو النهائية هي ببساطة تحقق لفكرة الشيء في الواقع . أن ما يهدف إليه الشيء هو التعبير المحدد لصورته ، أنه يستهدف صورته . وهكذا فإن الغاية ، العلة الغائية هي نفس العلة الصورية .

وثانيا : فإن العلة الفاعلة هي نفسها العلة الغائية لأن العلة الفاعلة هي سبب الصيرورة والعلة الغائية هي نهاية الصيرورة ، أنها ما يصير . وفي رأي أرسطو أن ما يسبب الصيرورة هو ذلك الذي تستهدفه في النهاية بحسب . أن يسمى الأشياء جميعا هو نحو النهاية والغاية ويوجد بسبب النهاية أو الغاية . وهكذا فإن النهاية أو الغاية نفسها علة الصيرورة والحركة . أي أن العلة الغائية هي العلة الفاعلة الحقيقية . ويمكننا تبين هذا على نحو أفضل بفرض مثال . أن غاية أو العلة الغائية لجوزة البلوط هي البلوط . والبلوط هو علة نمو جوزة البلوط ، والذي يتألف أساسا في حركة بها تنجذب جوزة البلوط نحو غابقتها وهي البلوط . ويمكننا أن تبين هذا أيضا بشكل أكثر تحديدا في حالة المنتجات الانسانية فهنا المسمى نحو الغاية محرك على حين أنه في الطبيعة غير مدرك أو غير ذي . والعلة الفاعلة للتشال هي النحاس فهو الذي يحرك النحاس ولكن ما يحرك النحاس ويهبطه يشتغل على النحاس هو فكرة التشال المكتمل في عمله . أن فكرة الغاية ، العلة الغائية هي هكذا العلة القصوى الحقيقية للحركة . وكل ما هناك في علة الإنتاج البشري أن فكرة الغاية ماثلة بالنقل في عقل النحات كذائع وفي الطبيعة لا يوجد عقل فيه تكون الغاية واعية بذاتها ومع هذا فإن الطبيعة تتحرك نحو الغاية والغاية هي علة الحركة . وهكذا لابد أن ثلاثة عقل مسماه تنسهر في فكرة واحدة يسميها أرسطو صورة الشيء . وهذا لا يترك إلا العلة المادية دون ردها إلى أي شيء آخر وهكذا نترك للتناقض الوحيد بين الهولي والصورة .

والآن ، لما كانت الهولي والصورة هما الممثلين الرئيسيتين في فلسفة أرسطو وبهما يهتدى إلى تفسير الكون بأكمله فإن من الجوهري أنه ينبغي

مليناً تماماً أن نفهم خصائصها . ناولا الهيولى والصورة غير منفصلتين ونحن نفكر فيهما كشيئين منفصلين لكى ندمها بوضوح وهذا حق تماماً لأنها مبدآن متناقضتان ومن ثم لهما منفصلان فى الذهن ولكنها غير منفصلين على الإطلاق فى الواقع فلا يوجد شيء باعتباره صورة بدون هيولى أو توجد هيولى بدون صورة . أن كل شيء موجود أى كل شيء مبدى هو مركب من الهيولى والصورة . ويمكننا أن نغاريهما فى هذا المجال بالمادة وشكل الشيء وإن كان يجب أن نكون حريصين فى ألا نعتقد أن الصورة هى مجرد شكل . أن الهندسة تعتبر الأشكال كما لو كانت موجودة فى حد ذاتها . ولكن فى الواقع نحن نعرف أنه لا توجد أشياء مثل المربعات والدوائر والمثلثات . فلا توجد إلا أشياء مربعة وأشياء مستديرة الخ . ولما لم تكن هناك أشكال بدون أشياء فكذلك لا توجد أشياء بدون أشكال . أننا نتحدث من أشياء لا شكل لها . ولكن هذا لا يعنى سوى أن شكلها غير منظم أو غير محدد فلا بد للشيء أن يكون له شكل ما . ومع هذا فإنه بالرغم من أن الشكل والمادة لا ينصلان فى الواقع فهما مبدآن متناقضتان وهما منفصلان فى الفكر . والهندسة على حق تماماً فى تناولها للأشكال كما لو كانت توجد فى حد ذاتها ولكنها مع هذا لا تتناول إلا مع التجريدات . وبالمثل فإن الهيولى والصورة لا ينصلان إطلاقاً وأن أنتكير فى الصورة فى ذاتها أو الهيولى فى ذاتها هو مجرد تجريد فلا يوجد مثل هذا الشيء وفى الحقيقة أن تصور أن الأشكال يمكن أن توجد بنفسها هو الخطأ منه الذى اتهم به أرسطو أفلاطون كما رأينا فالصورة هى المثال ولقد تصور أفلاطون أن المثال توجد فى عالم خاص بها . ومن هذا أيضاً نستطيع أن نثبت أن الصورة هى الكلى والهيولى هى الجزئى لأن الصورة هى المثال والمثال هو الكلى . والقول بأن الصورة والهيولى لا يمكن أن يوجدان بمعزل عن بعضهما هو نفس قولنا أن الكلى لا يوجد إلا فى الجزئى والذى — كما رأينا — هو الفضة الرئيسية فى فلسفة أرسطو . ولكننا الآن إذا وجدنا بين الهيولى والعنصر الجزئى فى الأشياء فيجب أن نكون حريصين أننا لا نخلط الجزئى بالفردى فغالباً ما نستخدم هاتين الكلمتين كما لو كانتا مترادفتين من الناحية العملية ولا ضرر فى هذا ولكن يجب أن نكون حريصين لفصلهما ، لأن كل فردى — حسب رأى أرسطو — هو مركب من الهيولى والصورة ، مركب من الجزئى والكلى . وعندما نقول أن الهيولى هى الجزئى فائنا لا نقصد أنها

مركبة بل نقصد انها الجزئى المطلق الذى ليس فيه كلى على الإطلاق .
لكن الجزئى المطلق والمعزول ليس موجودا . فمثلا ان قطعة من الذهب لا توجد
الا بفضل خصائصها : الصفرة ، الثقل ، الخ ، وهذه الصفات هى ما لها
بشكل مشترك مع الاكشياء الأخرى حتى ان الجزئى كجزئى ليس له وجود
ولكن هذا عين قولنا وما قلناه من قبل ان الهوى لا وجود لها بمعزل
عن الصورة .

وخطأ طبيعى مماثل لو نحن افترضنا ان أرسطو يقصد بالهوى عين
ما نقصده نحن بالجواهر الفيزيائى مثل الخشب أو الحديد وأن ما يقصده
بالصورة هو الشكل بكل بساطة ، والأنا وبالرغم من أن هناك صلة قریب
فى الامكان ما بين هذين الزوجين من الامكان غير متماثلين . فلنبدأ بالهوى .
ان فكرنا المادية من المادة كجواهر فيزيائى هى تصور أى أن الشيء الذى
تسميه ماديا هو مادة على نحو اطلاقى مرة وإلى الأبد ، انه ليس ماديا من
جهة ما ولا ماديا من جهة أخرى فهو على كل علاقة ممكنة هو مادة وبطل مادة .
كما انه خلال سرورة الزمن لا يكف عن كونه مادة .

ان النحاس لا يصبح أى شيء الا ان يكون مادة أو هوى . وما لا شك
فيه توجد فى الطبيعة تغيرات وتحولات لمادة الى مادة أخرى فمثلا يتحول
الرادىوم الى هليوم ونحن نعرف ان النحاس يمكن ان يتحول الى رصاص ،
ولكن حتى مع هذا التحول انه لا يكف عن أن يكون مادة أو هوى . غير ان
تصور أرسطو للهوى هو تصور نسبى ، فالهوى والصورة متماثلتان ،
وهما يصبان فى بعضهما ، فالشيء هو من ناحية هوى ومن ناحية أخرى
صورة . وفى كل تغير تكون الهوى هى ذلك الذى يصبح ، ذلك الذى
يطرأ عليه التغير والصورة هى ما يحدث التغير من أجله . أن ما يصبح
هو الهوى وما يصبح عليه هو الصورة . ان الخشب هوى اذا نظر اليه
من ناحية علاقته بالسريز ، لأنه هو الذى يصبح سريزا ، غير أن الخشب
هو الصورة اذا نظر اليه فى علاقته بالقباب النابى لأنه هو الذى يصبح
عليه القباب . ان شجرة البلوط هى صورة جوزة البلوط لكنها هى هوى
اللائك المصنوع من البلوط . ان الهوى والصورة مصطلحان نسبيان وهما
يظهزان أيضا ان الصورة ليست مجرد شكل ، لان ما هو صورة فى جانب
هو هوى فى جانب آخر ، لكن الشكل لا يمكن أن يكون أى شيء الا ان

يكون شكلا . وما لا شك فيه أن الشكل جزء من الصورة لأن الصورة تتضمن في الحقيقة كل صفات الشيء لكن الشكل هو جزء غير مهم في الصورة ، لأن الصورة تتضمن التنظيم وعلاقة الجزء بالجزء وخضوع كل الأجزاء للشكل ، أن الصورة محصلة العلاقات الداخلية والخارجية ، أنها هي الإطار المثالي — إذا جاز لنا مثل هذا القول — والذي فيه ينظم الشيء . وتتضمن الصورة أيضا الوظيفة ، ووظيفة الشيء هو مجرد ما يكون الشيء من أجله وهذا مماثل لغايته أو غرضه الخائية . من ثم فإن الوظيفة وأردة في الصورة ، بمثلا وظيفة اليد هي توثبها على الإمساك وهذه الوظيفة جزء من صورتها ولهذا إذا فقدت وظيفتها بغيرها فإنها تفقد بالمثل صورتها ، وحتى اليد الميعة — بطبيعة الحال — لها صورة ما لأن كل شيء جزئي هو مركب من الهولي والصورة ، لك اليد الميعة قد فقدت أهم جزء في صورتها وهي بالنسبة لليد الحية مجرد هولي وأن كانت بالنسبة للحم والعظم الذي تتكون منه لا تزال صورة . الصورة — بوضوح — إذن — ليست مجرد شكل لأن اليد المبتورة لا تفقد شكلها — والصورة تتضمن كل صفات الشيء ، والهولي هي ما له صفات ، لأن الصفات كلها كليات . أن قطعة الذهب صفراء وهذا يعني ببساطة أنها تشترك في الصفرة مع قطع الذهب الأخرى والأشياء الصفراء الأخرى . والقول من الشيء أنه يتصف بصفة ما يعني وصفه ضمن فئة وما تشترك فيه الفئة هو شيء كلي ، والشيء بدون صفات لا يمكن أن يوجد كما أن الصفات لا يمكن أن توجد بدون الشيء وهذا مماثل لقولنا أن الصورة والهولي لا يمكن أن توجدا منفصلتين .

الهولي — إذن — علامة تماما ، أنها (البنية) التي تضم كل شيء ، وهي لا تضم في ذاتها أية صفة ، أنها لا صفات لها ، أنها لا تعين بدون صفة . وما يعطى الشيء تعينا وملابعا وصفة وما يجسده هذا الشيء أو ذاك هو صورته .

وبالتالي لا توجد فروق في الهولي فالشيء لا يمكن أن يختلف من غيره إلا بأن تكون له صفات مختلفة . ولما كانت الهولي بلا صفات فليس فيها فروق وهذا يبين في ذاته أن الفكرة الأرسطية عن الهولي ليست تماثل فكرتنا عن الجواهر الفيزيائي . فحسب استخدامنا الحديث يختلف نوع المادة عن نوع آخر فيختلف الفحاس من الحديد ، لكن هذا الفرق هو فرق صفة

والصفات كلها عند أرسطو جزء من الصورة ومن ثم فعنده إن اختلاف الفحاس من الحديد ليس مسألة اختلاف في الهيولى بل اختلاف في الصورة . وعلى هذا يمكن للهيولى أن تصبح أى شيء حسب الصورة المطبوعة عليها ، إن الهيولى هي إمكانية كل شيء وإن كانت هي في الواقع ليست شيئاً ، وهي لا تصبح شيئاً إلا بإحرازها للصورة ، وهذا يؤدي مباشرة إلى أكبر تناقض أرسطى هام بين القوة والفعل . القوة هي نفسها الهيولى والفعل هو الصورة ، فالهيولى هي كل شيء بالإمكانية فهي قد تصبح كل شيء وهي بالفعل ليست شيئاً ، أنها مجرد إمكانية أو قدرة على أن تصبح شيئاً ، ولكن ما يعطى الهيولى ثميناً على أنها هذا أو ذلك وما يجعلها شيئاً فعلياً هو الصورة وهكذا فإن واقعية الشيء هي بكل بساطة صورته .

ولقد ظن أرسطو أنه بالتناقص بين القوة والفعل قد حل المشكلة القديمة الخاصة بالضرورة ، وهي لغز طرحه الإلهيون ولم يكف هن إثارة الاضطراب لدى المفكرين اليونانيين . كيف تكون الصورة ممكنة ؟ إن انتقال الوجود إلى الوجود ليس ضرورة فهو لا يتضمن أى تغير ، وإن انتقال اللاوجود إلى الوجود مستحيل لأنه لا يمكن ظهور شيء من العدم . وعند أرسطو أن الخط اتحاد الفاصل بين اللاوجود والوجود ليس موجوداً ولقد أحل محل هذه المصطلحات المطلقة المصطلحين النسبيين : القوة والفعل . وهما متداخلان مليئان بالخلل . والقوة هي فلسفته محل اللاوجود في المذاهب السابعة وهي محل الفلز لأنها ليست وجود مطلقاً ، أنها لا وجود بلدر أنها لا شيء بالفعل ، لكنها وجود لأنها وجود بالقوة والإمكان . لهذا لا تتضمن الضرورة القوة المستعملية من العدم إلى الشيء ، أنها تتضمن التحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل . ومن ثم فإن كل تغير ، كل حركة هو انتقال القوة إلى الفعل ، انتقال الهيولى إلى الصورة .»

ولما كانت الهيولى ليست في ذاتها شيئاً ، مجرد قدرة مجردة غير متحركة حيث أن الصورة هي الفعل ، هي الوجود الشامل والمتكامل ملته يترتب على هذا أن الصورة ليست شيئاً أرقى من الهيولى . لكن الهيولى هي ما يصبح الصورة . لهذا فمن ناحية القريب الزمنى الهيولى أسبق والصورة لاحقة .

ولكن في الترتيب الفكري وفي الواقع الأمر معكوس ، فعندما نقول أن الهيولي هي إمكانية ما سيصبح لمانه يتضمن أن ما ستصبح عليه مائل من قبل فيها مثاليا وبالإمكان وأن لم يكن مفعليا . لهذا فإن النهاية مائلة من قبل في البداية . أن شجرة البلوط قائمة في جوزة البلوط على نحو مثالي والا فإن شجرة البلوط تصدر عن جوزة البلوط انطلاقا . ولما كانت كل سيروية هي نحو غاية ولا تحدث إلا من أجل غاية ، فإن النهاية هي المبدأ العامل والعلة الحقيقية للسيروية . الحركة لا تنتج بقوة فخرسية آلية بالدفع من الخلف بل بقوة جذب مثالية تجذب الشيء نحو غاية كما تجذب قطعة الحديد للمغناطيس . أن النهاية هي التي تنارس هذه القوة ولهذا فإن النهاية يجب أن تكون مائلة في البداية لأنها لو لم تكن مائلة فلن نستطيع أن تنارس أية قوة . وهي ليست مائلة بحسب في البداية ، أنها خارجية عنها أيضا لأن النهاية هي علة الحركة والعلة من الناحية المنطقية أسبق من نتيجتها . وهكذا نجد أن النهاية أو مبدأ الصورة هو الأول المطلق في الفكرة والواقع وأن تكن الأخيرة في الزمن . فإذا سألنا — إذن — ما هي تلك الحقيقة المطلقة عند أرسطو ، ما هو المبدأ الأول الذي يصدر عنه الكون كله فإن الجواب هو النهاية ، مبدأ الصورة ، ولما كانت الصورة هي الشكل ، المثال ، فإننا نثبت أن هذه الأطروحة الأساسية هي نفسها أطروحة أفلاطون ، أنها أطروحة كل مثالية وهي أن الفكر الكلي، العقل هو الوجود المطلق ، أساس العالم . ولا يختلف عن أفلاطون إلا في انكار أن الصورة لها وجود بمعزل عن الهيولي الذي تعرض الصورة نفسها فيها .

أن هذه المسألة برمتها ربما تبدو للذهن البسيط غير المركب على أنها غريبة . أن الوجود المطلق عندما يتدفق في الكون يجب أن يوصف بأنه ذلك الذي يقع في نهاية تطور الكون والفلسفة يجب أن تطلق لتبرير هذا بتأكيد أن النهاية سابقة على البداية حقا ، وهذا كله بعيد تماما عن نمط تفكير الإنسان العادي ولهذا يبدو منفردا ملتبسا بالتناقض الظاهري لكن المسألة ليست غريبة كما أنها ليست متناقضة ، فهي صائقة وحقيقية وهي لا تبدو للإنسان العادي إلا لأنها تضرب في الأشياء أعمق ما يستطيع . وهذه الفكرة هي في الواقع جوهرية لمثالية متطورة وإلى أن يتم التقاطها لا يكون

هناك تقدم في انفسه . ولها بعد حكما رائعا فيما اذا كانت لدى الانسان
المعية بالنسبة للفلسفة أم لا . والحقيقة ان كل الفلسفات من هذا النوع
تعتبر الزمن غير حقيقي ، تعتبره مجرد مظهر . ولما كان الامر هكذا فان
علاقة الوجود المطلق او الله بالعالم لا يمكن ان تكون علاقة زمن على الاطلاق .
ومفكرة الانسان المادي هي انه اذا كان هناك مبدأ اول او انه على الاطلاق ،
فيجب ان يكون موجودا قبل ان يبدأ العالم ثم بعد هذا ربما بملايين السنين
يحدث شيء نتيجة يظهر العالم الى حيز الوجود . وهكذا يجري تصور المطلق
على انه العلة والعالم على انه المفعول والعلة دائما تسبق مفعولها في
الزمن او اذا اعتقدنا ان العالم ليست له بداية على الاطلاق فان تفكير الانسان
المادي يفضي به الى الاعتقاد بأنه ليس ضروريا في تلك الحالة افتراض
مبدأ اول على الاطلاق . لكن اذا كان الزمن مجرد مظهر فان هذه الطريقة
كلها للنظر الى الاشياء يجب ان تكون خاطئة . ان الله ليس متمنا بالعالم
ارتباط العلة بالمفعول ، انها ليست علاقة زمن على الاطلاق ، انها علاقة
(منطقية) ، والله هو بالاحرى المقدمة المنطقية والعالم هو نتيجتها حتى
ان الله اذ منع جاء العالم بالضرورة في اعقابها ببل ما تعطى المقدمة النتيجة
المرتبة . وهذا هو السبب الذي دفعنا ونحن نقاض فلاطون ان نقول انه
من الممكن (استنباط) العالم من مبدأ الاول . فاذا كان المطلق هو مجرد
علة العالم في الزمن فانه لن يفسر العالم بالامر كما ذكرت كثيرا من قبل .
الملك لا تفسر شيئا . ولكن اذا كان العالم مستنبط من المطلق فان العالم
يتم تفسيره ، يكون هناك (فرض) لا علة وهو فرض عقل بمثل ما تشكل
المقدمة الفرض العقل للوسط الى النتيجة . ان نتيجة القياس تنترتب على
المقدمات أي ان المقدمات تأتي أولا والنتيجة تأتي . لكن المقدمة لا تأتي أولا الا في
الفكر لا في الزمن . انه تنابع منطقي لا تنابع زمني ، وبالمثل فان المطلق
او الصورة بلغة أرسطو هي من الناحية المنطقية أولا لكنها ليست الاولى في
الترتيب الزمني وبالرغم من ان الصورة هي الغاية فانها في الفكر هي البداية
المطلقة المطلقة ومن ثم فهي اساس العالم ، انها المبدأ الاول الذي منه
يصدر العالم . وقد يكون هناك اعتراض انه اذا كانت علاقة المطلق بالعالم
ليست علاقة زمن اذن فلان الصورة لا تعود نهاية بقدر ما تكون بداية .
وهذا الاعتراض هو اساءة فهم لفلسفة أرسطو . فبالرغم من ان الاشياء
في الزمن تسمى نحو الغاية او النهاية على الاطلاق ، او — بقول آخر —

ان الغاية لا يتم الوصول اليها اطلاقا . ان علاقتها بالعالم كغاية هي علاقة منطقية وليست علاقة زمنية وبالنسبة للزمن الكون بلا بداية ولا نهاية .

ولما كانت السيرة في العالم هي ارتقاء مستمر للهوى الى الصور الارقى والادنى ، فترتب على هذا ان الكون يعرض سلما مستترا للوجود . وما هو ارضى في السلم حيث تسود الصورة فان الأدنى هو ما تفوق الهوى فيه الصورة . وفي أسفل السلم ستكون هناك الهوى الهلالية المطلقة وفي قمته الصورة اللامائية المطلقة . وعلى أية حال فان هذين الطرفين تجريدان ، فلا أحد منهما يوجد لان الهوى والصورة لا يمكن أن تنفصلا . وما يوجد يأتي في موضع ما بين الاثنين ومن ثم يعرض الكون عملية من التدريجات المستمرة . وتحدث الحركة والتغير بجهد للانتقال من الأدنى الى الارقى تحت تأثير القوة الجاذبة للغاية .

وما يأتي في قمة السلم ، الصورة المطلقة ، بسميه ارسطو الله . وتعريفات صفة الله تترتب على هذا الوضع بالطبع ، أولا ، لما كانت الصورة هي المثل لان الله وحده هو الواقعي على نحو مطلق ، فهو وحده الحقيقي ، وكل الموجودات غير واقعية بشكل ما . ان الارقى في السلم هو الأكثر واقعية لانه يمتلك المزيد من الصورة . وسلم الوجود هو أيضا سلم للواقع وهو يتأرجح من خلال تدريجات لا متناهية من الحقيقي المطلق وهو الله السي اللاتحقيقي المطلق وهو الهوى الهلالية . ثانيا : لما كان بهذا الصورة يحتوى على العلل الصورية والغائية والفاملة فان الله هو كل هذه العلل . ولما كان الله هو العلة الصورية فانه هو المثال ، انه فكر ، حلة — ولما كان الله هو العلة الغائية فانه الغاية المطلقة ، انه ذلك الذي تسعى اليه كل الموجودات ، وكل موجود له دون شك غايته في ذاته ولكن لما كان الله هو الغاية المطلقة فانه يشتمل على كل الغايات الأدنى . ولما كانت غاية كل شيء هي الكمال المتكامل للشيء فان الله باعتباره الغاية المطلقة هو الكمال المطلق . واخيرا لما كان الله هو العلة الفاعلة فانه العلة المطلقة للحركة والسيرورة . انه المحرك الأول وعلى هذا فان الله نفسه غير متحرك . ويكون المحرك الأول غير متحرك نتيجة ضرورية لتصوير ارسطو له كغاية وكصورة ، فالحركة هي انتقال الشيء نحو غايته ، والغاية المطلقة لا يمكن أن تكون لها غاية

ورادها ومن ثم لا يمكن أن تتحرك . وبالمثل ، الحركة هي انتقال الهيولى الى الصورة . والصورة المطلقة لا يمكن أن تنتقل الى صورة ارقى ومن ثم فهي غير متحركة غير أن الحجة التي يستخدمها أرسطو نفسه كثيراً لتأسيس حركة المحرك الاول هي أنه عالم بتصوره غير متحرك فلن تظهر أية علة للحركة ، ان الشيء المتحرك قد يتحرك بشيء متحرك آخر ، وحركة هذا الشيء الآخر يتطلب علة أخرى ، لماذا كانت هذه العلة الجديدة هي نفسها متحركة فلانها يجب ان نبحث منه لحركتها وإذا استمرت هذه العملية الى الابد فلن يتم تفسير الحركة ولا تظهر العلة الحقيقية ، لهذا فان العلة الحقيقية والمطلقة يجب — لهذا — ألا تكون متحركة .

ويبدو هذه الحجة الاخيرة كما لو كان أرسطو يفكر الآن في إطار النزعة الآلية ، انها تبدو كما لو كان المحرك الاول هو في بداية الزمن حيث يعطى الاشياء دفعة للانطلاق وليس هذا ما يقصده أرسطو ، فالعلة الفاعلة الحقيقية هي العلة الخاتمة ، والله لا يكون هو المحرك الاول الا في صفته كخاتمة نهائية وبالنسبة للزمن فلا تكون ولا للحركة فيه لها أية بداية ، وكل علة بهكتيكية لها علتها بدورها والى ما لا نهاية . والله ليس علة أولى بالمعنى الخاص بنا — أى ليس علة آلية أولى تكون قبل العالم وتخلقه . انه علة غائية تعمل من الغاية ولكنة على هذا النحو هو سابق منطقيا على كل بداية وكذلك المحرك الاول .، ولما كان الكون ليست له بداية في الزمن فليس يست له نهاية في الزمن ، وسيستمر الى الابد .، وغاية هي الصورة المطلقة ولكن لا يمكن التوصل . اليها لانها لو كانت هكذا فهذا يعنى أن الصورة المطلقة توجد بينما نحن رأينا أن الصورة لا يمكن أن توجد بمعزل عن الهيولى .

ان الله فكير ، ولكنة فكير عن أى شيء لا باعتباره صورة مطلقة ليس هو صورة الهيولى بل صورة الصورة . وهيولاه — اذا جازلنا القبول — صورة . والصورة باعتبارها الكل هي الفكر ، وهذا يعطينا تعريف أرسطو الشهير لله على أنه « فكير الفكر » انه لا يفكر الا في ذاته ، انه ذات وموضوع تفكيره . ان الناس باعتبارهم فائين يفكرون في الاشياء المادية كما أفكر الآن في الورقة التي اكتب

عليها وكذلك يفكر الله في الفكر . بمصطلحات أكثر حداثة هو وعى ذاتى ، انه الذات — الموضوع المطلق . وأن تصور الله وهو يفكر في أى شيء مـدا الفكر لهو تصور محال لان غاية كل تفكير آخر خارج الفكر نفسه . اذ اننا فكرت في هذه الورقة فان علة تفكيرى وهى الورقة خارجة عنى . لكنه تفكير الله باعتباره الغاية المطلقة لا يمكن ان تكون له أية علية خارج ذاته . فلو قرر الله أن يفكر في أى شيء عدا الفكر فسوف يتحدد بذلك الذى ليس هو . ويتميز آخر عن الفكرة نفسها بلجأ أرسطو الى اللغة التشبيهية فيقول ان الله يعيش في نعمة أبدية ونعمته قائمة في تأمل دائم لكلماته .

ويمكن للإنسان الحديث ان يسأل على نحو طبيعى ما اذا كان اله أرسطو شخصا . لن نفقد النزعة القطعية هنا ، فـأرسطو — مثل أفلاطون — لا يناقش هذه المسألة على الإطلاق ، ولم يفعل هذا أى يونانى ، انه سؤال حديث . وما علينا ان نعلمه هو ان ننظر لـمسألة من زاويتين . بالنسبة للشخصية نجد ان اللغة التى يستخدمها أرسطو تتضمنها . فاستخدام كلمة الله نفسها يدل على المطلق أو الصورة يوحى بفكرة الشخصية وعندما نطلق في الحديث عن الله باعتباره يسكن في نعمة أبدية فان هذه الكلمات اذا أخذت حرفيا لا يمكن ان تعنى سوى ان الله شخص مدرك . فاذا قلنا ان هذه اللغة ليست سوى مجرد لغة تشبيهية فيمكن الرد علنا بأن أرسطو من ناحية المبدأ يعترض على اللغة انتشبيهية وكان كثير الاعتراض على أفلاطون لاستخدامه هذه اللغة وما يطلبه هو المصطلح العلمى الحرفى الدقيق وأنه لا يحتم مبداء الخاص بالتميز الفلسفى بمجرد استخدام العبارات الثمورية .

فاذا نظرنا الى الجانب الآخر من القضية فيجب أن نسأل أنفسنا . أولا المقصود بالشخصية . والآن ، بدون الدخول في مناقشة متعبة حول هذه الفكرة الزئبقية يمكننا الرد بأن الشخصية تتضمن (فردا أو هيأ وجودا) ، ولكننا نجد في المقام الاول أن الله صورة مطلقة والصورة هى الكلى وما هو كلى دون أى جزئى فيه لا يكن ان يكون فرديا ، لهذا فان الله لا يمكن ان يكون فرديا . ثانيا ، الصورة بدون هيولى لا يمكن ان توجد . ولما كان الله صورة بدون هيولى فانه لا يمكن أن يسمى موجودا وأن كلى هو الحقيقى بالمطلق ، وهذا يعنى انه ليس شخصا . وأن الخطأ من شأن الحقيقى الى مسوى الموجود وتحويل الكلى الى فردى هو بالضبط الخطأ الذى لام أرسطو أفلاطون

عليه ، وهو عين الخطأ الذى كان الموضوع الكلى لفلسفته لعلاج المسألة .
فإذا امتقد أن الله شخص فانه يرتكب الخطأ نفسه بصورة خطيرة .

اذن لدينا مرضان كلاهما يتضمنان أن أرسطو متهم بعدم الاتساق .
فإذا كان الله ليس شخصا اذن تكون لفغة أرسطو لفغة تشبيهية ويكون استخدامه
لمثل هذه اللفغة غير متنسق مع امراضه الجذري على استخدامها . وهذا
— على أية حال — مجرد عدم اتساق فى اللفغة لا الفكر ، وهذا لا يعنى
أن أرسطو يناقض نفسه حقا ، وكل المقصود هو أنه بالرغم من أنه شرع فى
التعبير عن فلسفته بمصطلحات علمية فنية واستبعاد اللفغة التشبيهية . فانه
وجد نفسه مضطرا فى صفحات قليلة لاستخدامها . أن هناك بعض الافكار
الميتافيزيقية مجردة لدرجة أنه يستحيل التعبير عنها على الإطلاق بدون
استخدام لغة التشبيه . أن اللفغة هى صناعة الناس العاديين للأغراض
العادية وهذه الحقيقة ترغم الفيلسوف فى الغائب على استخدام المصطلحات
التي يعرف أنها تشبيهية بالنسبة لمعناه من شأن أن تعبر بدقة عنه . وربما
تجد كل فلسفة فى العالم نفسها أحيانا واقعة تحت هذه الضرورة ، وإذا كان
أرسطو قد جعل هذا وكان غير متنسق مع نفسه فميا فلا عجب فى الأمر
ولا يتضمن هذا مثوبة توجه ضده . لكن الفرض الآخر القائل أن الله شخص
يعنى أن أرسطو يقع فى تناقض فى الذكر لا مجرد التناقض فى الكلمات ولا
يكون الأمر متعلقا بمجرد تفصيلة غير هامة بل بالنسبة للطروحة المحورية فى
مذهبه وهذا يعنى أنه يسلفه نفسه بجعل تصويره لله يتناقض تناقضا
ثاميا مع جوهريات مذهبه .

فما هو لب فلسفة أرسطو ؟ أن لب هذه الفلسفة هو أن المطلق هو الكلى
لكن الكلى لا يوجد بمعزل عن الجزئى . ولقد قدم أفلاطون
الفكرة انواردة فى الشطر الاول من العبارة واضاف
أرسطو الشطر الثانى منها وهذا هو انجوهر فى فلسفته . وتأكيد أن الله ،
الصورة المطلقة ، يوجد كعز لا مر متناقض . وليس من المحتمل أن يتناقض
الحيوية وبطريقة تعنى أن مذهبه يتباوى على أرسطو فى مثل هذه المسألة
الارض كبيت من الرمال .

وما أنخلص اليه هو أنه لم يكن قصد أرسطو أن ما يسميه الله يجب اعتباره شخصاً ، غائبة فكر ولكنه ليس فكراً ذاتياً . أنه ليس فكراً موجوداً في عقل ، بل هو فكر موضوعي حقيقي في ذاته بمعزل عن أى عقل يفكر فيه مثل أفلاطون غير أن خطأ أفلاطون هو افتراض أنه لما كان الفكر حقيقياً وموضوعياً لم يجب أن يوجد ولقد تجنب أرسطو هذا الخطأ . والفكر المطلق هو الحقيقي باطلاق لكنه لا يوجد . وبمفهوم الله تختتم ميتافيزيقا أرسطو .

(٤) الفيزياء أو فلسفة الطبيعة

إن الكون الموجود هو سلم الوجود العام يقع بين طرفين من الهولوى الهلالية والصورة الانمادية ، غير أن هذه الحقيقة لا يجب تأكيدها كمجرد مبدأ علم ، بل يجب متابعتها بالتفصيل . أن انتقال الهولوى الى الشكل يجب أن يتضح في مراحل الهولوى المختلفة في عالم الطبيعة . وهذا هو موضوع الفيزياء أو فلسفة الطبيعة عند أرسطو .

إذا أردنا أن نفهم الطبيعة فعلياً أن نضع في الأذهان بعض الآراء العامة . أولاً : لما كانت الصورة تتضمن الغاية فإن العملية الكلية في العالم باعتبارها انتقالاً من الهولوى الى الصورة هي حركة نحو غايات في الأساس . ولكل شيء في الطبيعة غايته ووظيفته فليس هناك شيء بدون غرض والطبيعة تبحث في كل موضوع من اجراء افضل الممكنات . ونحن نجد في كل موضوع شواهد للتصاهم والخطأ العقلية . وفلسفة أرسطو في الطبيعة في جوهرها فلسفة غائية . وعلى أية حال لا يستبعد هذا مبدأ الآلية . والبحث الحلل الآلية جزء من مهمة العلم لكن العلل الآلية بدورها تصبح في النهاية ثابتة لأن العلة الفاعلة الحقيقية هي العلة النهائية الغائية .

ولكن اذا لم يكن هناك شيء في الطبيعة بلا هدف أو بلا جدوى فلا يجب تفسير هذا بروح ضيقة الافق ان هذا الرأي لا يعنى ان كل شيء يوجد من أجل استخدام الانسان وان الشمس قد خلقت لامعطاءة النور بالنهار

وخلق القمر ليمطيه النور بالليل وأن النباتات والحيوانات لم توجد الا لتغذيه من الحق العول بشكل ما ان كل شيء آخر تحت ملك القمر هو (من اجل) الانسان لان الانسان هو أعلى درجة في سلم الموجودات في هذا المحيط الارضى ولما كان هو الغاية الاعلى لثمة يتضمن كل الغايات الأدنى . ولكن هذا لا يستبعد أن الكائنات الأدنى لها غايتها الخاصة وأنها توجد لذاتها وليس لنا .

وهناك خطأ آخر يجب تجنبه وهو افتراض أن انتصاييم في الطبيعة تعنى أن الطبيعة وأعباء بصايمها أو أن نفترض من جهة أخرى أن هناك وعيا وجسودا خارج العالم الذى يدبره ويتحكم فيه . ان هذا الافتراض الأخير مستبعد لأن الله ليس شخصا وأعباء موجودا والافتراض الاول مستبعد بسبب مبثقة الباطنية . والوجود الوحيد على هذه الارض الواعى بغاياته هو الانسان . وهناك حيوانات مثل النمل والنمل تبدو أنها تعمل على نحو عقلى وأن نشاطاتها تبدو أنها محكومة بالصايم ، ولكن هذا لا يفترض أنها كائنات عاقلة ، وهى تحقق غاياتها بالفرية . وعندما تصل الى المادة اللاعضوية نجد حتى هنا أن حركاتها غرضية ولكن ليس هناك مخلوق يفترض أنها حركات متعددة وواعية . وهذه النشاطات المتكيفة للطبيعة الدنيا هي في الحقيقة من عمل العقل لكنه ليس عقلا موجودا أو واعيا ذاتيا وهذا يعنى أن الفريزة وحتى القوى الالهة مثل الجاذبية هي في جوهرها عقل . لا يعنى هذا أنها مخلوقة بالعقل ، بل (هي) العقل وهو يتكشف في الاشكال الدنيا . ولقد سبق ولنا أعلق على ثنائية لفلاطون في الحس والعقل أن ذكرت أن أية فلسفة حقيقية بالرغم من اقرارها بالفرقة بين الحس والعقل يجب — مع هذا — أن تجد موضوعا لوحدها ويجب أن تظهر أن الحس ليس سوى شكل آخر للعقل ولقد استوهب أرسطو هذه الفكرة تماما ولم يوضح فحسب أن الحس هو العقل بل قال حتى أن أوجه نشاط المادة غير العضوية مثل الجاذبية هي عقل . والمحصلة أن الطبيعة رغم أنها تعمل من خلال العقل ليست واعية بهذا وهى تفعل هذا على نحو فريزي وتلقائى وهى أشبه بالدفان البدع الذى يشكل موضوعاته الجميلة بالفريزة أو كما يجب أن نقول بالالهام دون أن يطرح أمام عقله الغاية التى يجب تحقيقها أو القواعد التى يجب اتباعها لى تحقق .

وفى عملية الطبيعة أو سيرورتها الصورة دائما هى التى ترغب الهوىلى والهوىلى هى التى تتعثر وتعترض . وحركة العالم الكلية هى جهد الصورة لتشكيل الهوىلى ولكن لما كانت للهوىلى فى ذاتها قوة مقارئة فان هذا الجهد لا ينجح دائما ، وهذا هو السبب الذى يجعل الصورة لا تستطيع أن توجد بدون الهوىلى لأنها لا تستطيع أن تقهر تماما النشاط المعرقل للهوىلى ومن ثم لا يمكن للهوىلى أن تذوب تماما فى الصورة . وهذا يفسر أيضا ما يحدث عرضا فى الطبيعة من وجود شوال ووحوش ومشوهين منها نجد أن الصورة قد فشلت فى أن تذلل الهوىلى ، فقد فشلت الطبيعة فى تحقيق غايتها . ولهذا فان العلم يجب أن يدرس ما هو طبيعى وعادى لا ما هو شاذ ومشوه فى العادى تتبدى أغراض الطبيعة ويمكن فهم الطبيعة من خلال ما هو عادى . وأرسطو يفرم باستخدامه الدائم لكلمتى « طبيعى » و « غير طبيعى » لكنه يستخدمها دائما بهذا المعنى الخاص . ما هو طبيعى هو ما يحقق غايته حيث تنجح الصورة فى السيطرة على الهوىلى .

ما من مذهب فى الفيزياء يمكنه أن يتجاهل الامتكار الرئيسية الخاصة بالحركة أو المكان والزمان . ولهذا يجد أرسطو من الضرورى أن ينظر فى هذه الأمور . الحركة هى انتقال الهوىلى الى الصورة وهى أربعة أنواع : أولا الحركة التى تؤثر فى جوهر الشيء بتكوينه وفنائه . ثانيا : تغير الكيف . ثالثا : تغير الكم بالزيادة والنقصان . رابعا : النقلة أو التغير فى المكان . وأهم هذه الحركات وأكثر أساسا الحركة الأخيرة .

يرفض أرسطو تعريف المكان بأنه الخلاء فالمكان الفارغ استهالة . وهنا — أيضا — لا يتفق مع رأى أفلاطون والفيثاغوريين القائلين بأن العناصر تتكون من أشكال هندسية ويرتبط بهذا اعتراضه على الفرض الآلى القائل أن كل كيف مؤسس على الكم أو على التركيب والتفكيك ، فكيف له وجوده الحقيقى الخاص به وهو يرفض أيضا رأى القائل أن المكان شيء فيزيائى فلو كان هذا حقيقيا لمسيكون هناك جسامان يشغلان المكان نفسه فى الوقت نفسه وهما الشيء والمكان الذى يشغله ، ومن ثم ليس هناك سوى تصور المكان على أنه الصمد ، لهذا فان المكان حد الجسم

المحيط ازام ما هو محاط ، وكما سوف نثبت فيما بعد في سياق آخر لا يمتد ارسطو المكان لا متناهايا .

ويتحدد الزمان على انه مقياس الحركة بالنسبة لما هو سابق وما هو لاحق والزمن يعتمد في وجوده على الحركة فاذا لم يكن هناك تغير في الكون فلن يكون هناك زمن . . ولما كان الزمن هو مقياس أو حساب الحركة فإنه يعتمد في وجوده على عقل حاسب واذا لم يوجد عقل يحسب فلن يكون هناك زمن ، وهذا بشكل صعوبة بالنسبة لنا اذا تصورناه حيث لا توجد موجودات واعية . غير ان هذه الصعوبة لا وجود لها عند ارسطو فهو يؤمن بأن الناس والحيوانات موجوده منذ الازل . ومن ثم فإن حاضنتي الزمن هما : التغير والوعي ، الزمن هو تتابع الازكال ، فاذا اهتمنا على ان التعريف سيء لأن القابع يتغير الزمن من قبل فانه لن تكون هناك اجابة ممكنة دون شك .

وبالنسبة للانقسام اللامتناهي للمكان والزمان والافكار المتعلقة بهما عند زيفون فان من رأى ارسطو أن المكان والزمان ينقسمان بالاكثانية الى ما لا نهاية لكليهما لا ينقسمان الى ما لا نهاية بالفعل ، ليس هناك شيء يمنعنا من أن نستمر الى الابد في عملية التقسيم ، لكن المكان والزمان لا يتدرجان في التجربة كنسبة لا متناهية .

وبعد هذه التهييدات يمكننا أن ننقل للنظر في الموضوع الرئيسي للفيلسوف وهو سلم الوجود ، علينا أن نلاحظ في المقام الأول أنه سلم للقيم أيضا . فما هو أرقى في سلم الوجود له قيمة أكبر لأن مبدأ الصورة متقدم أكثر منه . ويتضمن هذا أيضا نظرية في التطور ، فلسفة للترقى . أن الانس يتطور الى الارقي . وعلى أية حال انه لا يترقى ويتطور هكذا في الزمن . ان الصورة الانس تنتقل في الوقت المناسب الى الصورة الارقي ، لكن هذا ليس الا اكتشافا في الأزمنة الحديثة ، ومثل هذ التصور كان مستحيلا بالنسبة لارسطو ، فعنده أن الاجناس والانواع خالدة ليس لها بداية أو نهاية . الناس افراد يولدون ويموتون لكن النوع الانساني لا يموت أبدا وهو يظل موجودا دائما على الأرض ، والشيء نفسه حقيقى بالنسبة للنباتات والحيوانات . ولما كان الانسان موجودا دائما فانه لا يتطور في الزمن من

وجود أدنى . ليس هناك مجال هنا للاداريونية ، فبأى معنى ادن تكون نظرية أرسطو هنا نظرية فى التطور أو الفرقى ؟ العملية الواردة ليست عملية زمانية ، أنها عملية منطقية والتطور هو تطور منطقى . أن الأدنى يحتوى الأرقى دائما بالإمكانية . أن الانسان موجود فى الفرد بالإمكان . والأرقى يحتوى الأدنى فعليا — الانسان هو فرد ولكن هناك أضافة أيضا . وما هو موجود ضمنيا فى الصورة الأدنى موجود جهرة فى الصورة الأرقى ، والصورة التى تبدى بعناية وهى تفاضل من أجل الغشوة فى الأدنى تحقق ذاتها فى الأرقى . الأرقى هو نفسه الأدنى لكنه الشيء نفسه بحالة اضافة أريد ، الأرقى يعترض الأدنى ويعد أساسه . الأرقى هو الصورة حيث الأدنى هو الهيولى . الأرقى هو بالفعل ما يكافئ الأدنى لى يكونه . ومن ثم فإن الكون كله هو سلسلة متصلة . انه عملية أو سرورة ، ليس عملية زمانية بل عملية خلادة . والحقيقة القصوى الوحيدة أى الله أو العقل أو الصورة المطلقة ينكشف دائما فى كل رحلة من تطوره . وعلى هذا فإن كل المراحل يجب أن توجد جنبا الى جنب دوما .

والآن ان صورة الشيء هى تنظيمه ومن ثم فإن الأرقى فى سلم الوجود هو الأكثر تنظيها ولهذا فإن التفرقة الأولى التى تقدمها الطبيعة لنا هى بين ما هو عضوى وما هو غير عضوى . ولقد كان أرسطو هو مكتشف فكرة العضوية كما كان مخترع الكلمة . فى أسفل سلم الوجود توجد الهيولى اللاعضوية . والهيولى اللاعضوية هى أقرب شيء موجود للهيولى الهلامية المطلقة التى لا توجد بطبيعة الحال فى العالم اللاعضوى تسود الهيولى لدرجة أن تلتهم الصورة ونحن نتوقع أن نرى الكلى وهو يعرض نفسه فيها بطريقة غامضة ومعتبة . الآن ما هى صورتها ؟ وهذا التساؤل يسرد أيضا على نصوص ما نفسنا من وظائفها أو غايتها أو نشاطها الجوهرى . أن غاية الهيولى اللاعضوية هى غاية خارجة عنها . الصورة لم تدخل فيها حتا على الإطلاق وتظل خارجها . ومن ثم فإن نشاط الهيولى اللاعضوى ليس إلا الحركة فى المكان نحو غاية الخارجية وهذا هو ما تسميه فى الأزمنة الحديثة الجاذبية . ولكن أرسطو يرى أن كل عنصر له حركته الخاصة والطبيعية ، وغايته أنها يجرى تصورها مكانيا فحسب

ونشاطه هو الحركة نحو « وصمه الملائم » وعندما يصل إلى غايته يستقر .
 ان حركة النار الطبيعية هي حركة للأعلى ، ونستطيع أن نسمى هذا مبدأ
 التطاير للأعلى مقابل الجاذبية ، ولقد تعرض أرسطو للنقد الرخيص بسبب
 استخدامه المتكرر للطبيعي واللامطبيعي ، فلقد قيل أنه كان قانعاً بتفسير
 عمليات الطبيعة بأن يطلق عليها تعبير « الطبيعي » . ماذا سألت شخصاً غير
 متعلم لماذا تسقط الأشياء الثقيلة فقد يرد بقوله « أوه ! أنها تسقط (بشكل
 طبيعي) » وهذا يعنى أن الإنسان لم يفكر في المسألة على الإطلاق ويمكنه
 أن ما هو مألوف إليه تماماً هو أمر « طبيعي » ولا يحتاج لتفسير . ولقد
 فهم أرسطو بأن تفكيره عقيم على هذا النحو . لكن الأمر لم يمس على هذا
 النحو فاستخدامه لكلمة « طبيعي » لا يدل على نقص تفكيره فهنا نجد
 مكررة . مما لا شك فيه أنه مخطئ تماماً في العديد من حقائقه . فمثلاً ليس
 هناك مبدأ للتطاير الأعلى في الكون كما يقول . ولكن هناك مبدأ للجاذبية
 وعندما يقول أن من « الطبيعي » للأرض أن تتحرك للأعلى فإنه لا يعنى أن
 هذه الحقيقة مألوفة بل أن مبدأ الصورة أو عقل العالم يكشف نفسه هنا بمعية
 يبيحث حركة بلا هدف ولا غرض نسبياً في خط مستقيم . وعلى أية حال
 أنها ليست بلا هدف على نحو مطلق فلا يوجد شيء في لأعالم هكذا والغرض هنا
 هو بكل بساطة حركة الهولوى نحو غايتها قد لا يكون هذا صادقا أو غير صادق
 لتفسير الجاذبية ولكن هل كان هناك أحد في ذلك الوقت لديه تفسير
 أفضل ؟

وهذا يعطينا أيضا المفتاح للفرقة بين اللاعضوى والعضوى . إذا كانت
 الهولوى اللاعضوية هي مائة غايته خارجة فإن الهولوى العضوية هي مائة
 غاية في داخله . وهذا هو الطابع الجوهرى للعضوية أن تكون غايتها من
 داخلها . أنها مبدأ تطورى ذاتى داخلى ومن ثم فإن وظيفتها ليست سوى
 تحقق أو تكشف هذه الغاية الداخلية . فبينما لا نجد للهولوى اللاعضوية
 نشاطا سوى الحركة المكانية فإن الهولوى العضوية نشاطها هو النمو وهذا
 النمو ليس مجرد الإضافة الآلية للهولوى العرضية كما نضيف رطلان من الشاي
 إلى رطل من الشاي . أنها النمو الحقيقى من الداخل ، أنها تخريج لما هو
 داخلى ، أنها تكشف ما هو ضمنى كامن . أنها جعل ما هو بالامكان جفينا
 في العضوية يصبح بالفعل .

وهكذا نجد أن أدنى ما فى سلم الوجود هو الهيولى اللاعضوية ومن بعدها الهيولى العضوية حيث يصبح مبدأ الصورة حقيقية ومحددا على أنه التنظيم الباطنى للشيء وهذا التنظيم الداخلى هو الحياة أو ما نسميه النفس للعضونة . وحتى النفس الانسانية ليست سوى تنظيم الجسم .
والنفس بالنسبة للجسم مقام الصورة بالنسبة للهيولى . أن مع العضوية نصل إلى فكرة النفس الحية . لكن هذه النفس الحية هى نفسها لها درجات أدنى وأعلى ، والوجود الأعلى هو تحقق أعلى لمبدأ الصورة . ولما كان الجوهرى للعضوية هو التحقق الذاتى فإنه سيمبر عن ذاته أولا فى الحفاظ على الذات . والحفاظ على الذات يعنى أولا الحفاظ على الفرد وهذا يعطى وظيفة التغذية . ثانيا أنه يعنى الحفاظ على النوع وهذا يعطى وظيفة التناسل . والدرجة أدنىها هى الملكة العضوية هى الأجهزة العضوية التى وظائفها الوحيدة هى التغذية والنمو وأنجاب أفراد من نوعها ، وهذه هى النباتات . ويمكننا أن تلخص هذا بقولنا أن النباتات لها نفس شافية . ولقد كان أرسطو يعظم كتابة بحث من النباتات وهو مزم لم ينفذه وكل ما لدينا منه من النبات متأثر فى كتبه الأخرى . ولو كان قد تفقد منه فما لا شك فيه أننا كنا سنعرف خطئه . أن أرسطو كان سيبين كما نصل إلى حالة الحيوانات أن هناك درجات أدنى وأعلى من العضوية فى الملكة النباتية ولكن سيحاول أن يتبع التطور فى تفاصيله من خلال أنواع النباتات المعروفة آنذاك .

والثالث فى سلم الوجود بعد النباتات الحيوانات ، ولما كان الأعلى يحتوى دائما الأدنى أن كان يكشف عن تحقق أبعد فى الصورة الخاصة به فإن الحيوانات تشترك مع النباتات فى وظيفتى التغذية والتكاثر . أماها هو فريد بالنسبة للحيوانات وبها ترتفع على النباتات فهو أن لها احساسا . أفن يمكن الإدراك الحسى لهذا هو الوظيفة الخاصة للحيوانات وهى لها نفوس شافية وحاسة . ومع الاحساس تظهر اللذة والالم لأن اللذة هى احساس سار والالم عكس هذا . ومن ثم يظهر الدافع للبحث عن السار وتجنب المؤلم ولا يمكن أن يتحقق هذا إلا بقوة الحركة . وعلى هذا الأساس فإن معظم الحيوانات لها القدرة على التنقل الذى ليس لدى النباتات لأنها لا تتطلب الفتلة نظرا لأنها غير حساسة بالنسبة للذة والالم .

ويحاول أرسطو في كتبه من الحيوانات أن يتحدث عن مبدأ التطور بالتفصيل موضحاً ما هي الأجهزة العضوية الحيوانية الدنيا والعليا . ويربط هذا بوسائل التوالد التي تلجأ إليها الحيوانات المختلفة . أن توالد الجنس هو علاقة العضونة الارثي من التكاثر بالتطبيع .

يبدأ سلم الوجود من الحيوانات الى الانسان والجهاز العنسيوي الانساني يحتوي على مبادئ الأجهزة العضوية الأدنى بطبيعة الحال . . ان الانسان يفدى نفسه وينمو ويكافئ نوعه ويتحرك وهو مزود بالادراك الحسى . لكنه يجب بالاضافة الى هذا أن تكون له وظيفة النوعية الخاصة التي تشكل تقدمه على الحيوانات ، وهذا هو العقل . العقل هو الغاية الملائمة الجوهرية والنشاط الملائم الجوهرى للانسان . ان نفسه غائية وحساسة وعاقلة . لهذا فلى الانسان نجد أن عقل العالم الذى لا يستطيع أن يظهر الا فى الهولى اللاعضوية كجاذبية وتطير للاعلى وفى النباتات كتغذية وفى الحيوانات كاحساس وظهر اخيراً فى صورته الحق على نحو ما هو عليه حتى فى العقل . ان عقل العالم مطلقاً أنه يكالبح نحو النور فانه يصل اليه ويصبح موجوداً بالفعل فى الانسان ان العملية فى العالم قد نالت غايتها الحق .

« وفى الوعى الانساني توجد درجات دنيا وعليا ولقد بذل أرسطو جهوداً ضخمة لتتبع هذه الدرجات من الأدنى للأعلى . وهذه المراحل الخاصة بالوعى هي ما تسمى عادة « المراتك » غير ان أرسطو يلاحظ ان من العيب التحدث عن (أقسام) للنفس كما فعل افلاطون . فانفس لما كانت كائناً لا ينقسم فانه لا اجزاء لها . هناك جوانب مختلفة لنشاط الوجود الواحد نفسه ، مراحل مختلفة لتطوره . وهى لا يمكن فصلها ، والملكة الدنيا — اذا كان علينا ان نستخدم هذه الكلمة — هي الادراك الحسى ، ان ما ندركه فى الشيء هو صفاته ، الادراك الحسى يخبرنا أن قطعة الذهب ثقيلة وصفراء الخ ، اما البنية الضمنية التي تحمل الصفات فلا يمكن ادراكها وهذا يعنى ان الهولى مجهولة والصورة هي المعروفة لان الصفات جزء من الصورة . لهذا فان الادراك الحسى يحدث عند ما يطبع الشيء صورته على النفس وهذه المسألة هامة بالنسبة لما يتضمنه أكثر مما هي

هامة بالنسبة لما تقرر به ^١ وهذا يكشف تماما التيار المثالي لتفكير أرسطو لأنه اذا كتبت الصورة هي الشيء المعروف في الشيء فانه كلها كان هناك الزيد من الصورة أصبح الشيء معروفا أكثر ، والصورة المطلقة أي الله ستكون معروفة على نحو مطلق . ولما كان المطلق هو وحده المعروف والمعقول والمستوعب على نحو كامل والمتناهي والمادي مجهول بالمقارنة فان هذه وجهة النظر الجوهرية في المثالية وهذا على نقبض تام مع الفكرة الشائعة من العقلانية القائلة ان المطلق هو المجهول والهيولى هي المعروفة . في المثالية المطلق هو العقل أو الفكر . فبالذا يمكن معرفته على شكل معقول أكثر من العقل ؟ ماذا يمكن للفكر أن يفهم ان لم يكن الفكر ؟ وهذا لم يقرره أرسطو بالطبع ، لكنه وارد ضمن نظريته في الإدراك الحسي .

والتالي في السلم فوق الحواس الحسي المشترك . وليس لهذا شأن بما نقهية من تلك المبارة الا انه يرتبط بالصورة المتعددة صور الذاكرات وتنتقل هو جماع الاحساس المحوري حيث تنطلق الاحساسات المعزولة وتترابط وتكون وحدة التجربة . لقد رأينا ونحن نقول أنالاطون أن أبسط نوع للمعرفة مثل « هذه الورقة بيضاء » لا يتضمن الاحساسات المعزولة بحسب بل يتضمن مقارنتها ومقابلها (أن الاحساسات المجردة لا تكون حتى الموضوعات لأن كل موضوع هو حزمة مجمعة من الاحساسات . فما يرتبط الاحساسات المختلفة وخاصة تلك التي نطقاها من أعضاء الحس المختلفة وما بعد مقارنة وهائضا بينها ويحولها من خليط أحسن من الأوهام إلى خبرة بحفدة ويكون واحد هو الحس المشترك وأدائه الطلب .

وفوق الحس المشترك تأتي ملكة التخيل وأرسطو لا يعنى بهذا التخيل الخلاق منذ الفنان بل يعنى قوة يملكها كل أنسان لتشكيل الصور والخييلة الذهنية . وهذا يرجع إلى اثره في عضو الحس تسنهر بعد ان يكف الشيء من التأثير .

والملكة التالية هي اذاكرة وهي مثل التخيل الا انه يرتبط بالصورة المتخيلة التعرف عليها على أنها نسخة من انطباع حس سابق . التذكر أرقى من الذاكرة تصور الذاكرة تترى بهذا من خلال العقل والتذكر هو الاثارة المتعددة لصور الذاكرة وتنتقل من التذكر إلى ملكة العقل التي يختص بها الانسان . غير أن العقل نفسه له درجتان : الدرجة الدنيا تسمى

العقل المنفعل والدرجسة العليا تسمى العقل الفعال ، والعقل له قوة التفكير قبل أن يفكر بالفعل . وهذه القدرة الأخيرة هي العقل المنفعل والعقل هنا أشبه بقطعة ناعمة من الشمع لديها قدرة على تلقي الكتابة عليها لكنها لم تلتق الكتابة بعد . والفاعلية الإيجابية للفكر نفسه هي العقل الفعال . والمقارنة بالشمع لا يجب أن تضللنا نفترض أن النفس لا تتلقى انطباعاتها إلا من الإحساس ، فالفكر الخالص هو الذي يكتب على الشمع .

والآن إن محصلة الملكات بصفة عامة هو ما يسميه النفس ، والنفس — كما رأينا — هي تنظيم أو صورة الجسم ببساطة . وكما أن الصورة لا تنفصل عن الهيولى فإن النفس لا تستطيع أن توجد بدون الجسم ، إنها وظيفة الجسم . وهي بالنسبة للجسم بمثابة البصر للعين . وبهذا المعنى نفسه يرغم أرسطو مذهب الفيثاغوريين وأفلاطون القائل أن النفس تتناسخ في أجسام جديدة وخاصة في أجسام الحيوانات فوظيفة الشيء لا يمكن أن تصبح وظيفة شيء آخر . والنفس بالنسبة للجسم هي بمثابة موسيقى الفلوت بالنسبة للفلوت نفسه ، أنها الصورة التي يكون الفلوت بالنسبة لها الهيولى . وإذا جاز لنا أن نتحدث بشكل تشبهي قلنا أنها نفس الفلوت ويقول أرسطو أنك تستطيع أن تتحدث بالفلوت عن من العزف بالفلوت وقد أصبح متجسدا في سندان الحداد الذي صلعه والنفس تنقل إلى جسم آخر وهذا يستبعد أيضا أي مذهب للخلود لأن الوظيفة تتلاشى مع الشيء ، وسوف نعود إلى هذه النقطة بعد قليل . ولكن نستطيع أن نلاحظ في الوقت نفسه أن نظرية أرسطو في النفس لا تشكل تقدما كبيرا بالنسبة لنظرية أفلاطون بحسب ، بل هي تشكل تقدما كبيرا أيضا بالنسبة للتفكير الشائع في الوقت الحالي . فالتصور العكسي للنفس الذي هو عين «صور أفلاطون» هو أن النفس شيء . ولما كانت شيئا فإنه يمكن أن توضع في جسم وتؤخذ منه كما يمكن صب النبيذ في قنينة وسكبه منها ، والرابطة بين الجسم والنفس هي رابطة آلية خالصة فهما لا يرتبطان معا برابطة ضرورية بل بالقوة . وهما بطبيعتها لا ترابط بينهما ويصعب تبين السبب الذي يجعل النفس تدخل في جسم أصلا إذا كانت في طبيعتها شيئا منفصلا تماما . غير أن نظرية أرسطو للنفس هي أن النفس لا تنفصل عن الجسم باعتبارها صورة الجسم

وأنت لا يمكن أن تكون لك نفس بدون جسم والرابطة بينهما ليست آلية بل عضوية والنفس ليست شيئاً يدخل في الجسم ويخرج منه . أنها ليست شيئاً على الإطلاق فانها وظيفة ، غير أن أرسطو في هذا الصدد قام باستثناء لصالح العقل الفعال ، فكل الملكات الدنيا تتلاشى مع الجسم بما في ذلك العقل المتفعل . أما العقل الفعال فهو خالد ولا يخنى وهو ليست له بداية وليست له نهاية وهو يأتي للجسم من الخارج ويفارقه عند الموت . ولما كان الله هو العقل المطلق فإن عقل الإنسان يصدر عن الله ويمود إليه بعد أن يكف الجسم عن أداء وظيفته . ولكن قبل أن نهمل لهذا الرأي عن الخلود الشخصي يفضل أن نتأمل فيه . أن كل الملكات الدنيا تتلاشى مع الموت بما في ذلك الذاكرة . غير أن الذاكرة هي جزء جوهرى من الشخصية فيكون ذاكرة تكون تجاربنا مجرد تتابع للاحاساسات المعزولة دون رابطة تربط بينهما . أن ما يربط تجربتى الماضية بتجربتى الحاضرة هو أن تجربتى الماضية هي تجربتى (أنا) ولكى تكون تجربتى أنا يجب تذكرها ، فالذاكرة هي الخيط الذى تتجمع فيه التجارب المعزولة والذى يجمعها في وحدة هي ما أسميه نفسى أو شخصيتى . فإذا غنيت الذاكرة فانه لن تكون هناك حياة شخصية . ويجب أن نذكر أن أرسطو لا يعنى بحسب أن ذكرى (هذه) الحياة سوف تلمس في تلك الحياة المستقلة — إذا ألقنا على تسببها هكذا . انه يعنى أنه في الحياة المستقلة ذاتها العقل ليست له ذكرى عن ذاته من لحظة الى أخرى . ولا يجب أن نكون قطعيين بما يفكر فيه أرسطو نفسه ، فيبدو أنه تجنب المسألة ، ومن المحتمل أنه اقتنع من تشويش العقائد الشائعة عن هذا الموضوع . وعلى أية حال ليس لدينا رأى محدد منه ، وكل ما يمكن قوله هو أن موقفه لا يقدم مادة يستشف منها أيمانه بالخلود الشخصى لهذه المادة لا تتوفر لأن موقفه ينكر الإصرار على الذاكرة ، زيادة على ذلك إذا كان أرسطو يعتقد حقاً أن العقل شيء يدخل في الجسم ويخرج منه وهو شيء استثنائى — بالمعنى الحرفى — لمذهبه العام عن النفس ، فكل ما يمكن قوله هو أنه يحدث انقطاعاً فجائياً في السلم الفلسفى فهو بعد أن روج لمثل هذه النظرية المتقدمة يترد الى الرأى الفج الذى عند أفلاطون . ولما كان هذا غير محتمل فإن التفسير الأكثر ترجيحاً هو أنه يتحدث هنا بطريقة تشبيهية بالكناية وربما يهدف استرضاء المتدينين وتجنب أى اضطراب عنيف للأيمان العام الشعبى . فإذا كان الأمر هكذا فإن عباراته

القائلة أن العقل الفعال خالد ويأتي من الله ويعود الى الله بمعنى بكل بساطة أن عقل العالم خالد وأن عقل الانسان هو تحقق هذا العقل الخالد وهو بهذا المعنى « يأتي من الله » ويعود اليه . ويمكننا أن نضيف أيضا أنه لما كان الله لا يجب اعتباره فردا موجودا — بالرغم من أنه حقيقى — فلا يجب التفكير في العودة اليه كاستمرار للوجود الفردى . أن الخلود الشخصى لا يمتشى مع أساسيات مذهب أرسطو ولا يجب أن نفترض أنه يناقض نفسه بهذه الطريقة . ومع هذا إذا استخدم أرسطو اللغة التى يبدو أنها تفهم الخلود الشخصى فإن هذا ليس بلا معنى وليس بلا خيانة ، فهو أمر حقيقى بالنسبة له كما هو بالنسبة للآخرين أن النفس خالدة لكن الخلود لا يعنى الاستمرارية فى الزمن ، انه يعنى انلازمائية . والعقل حتى مثلنا — لا رمائى . والنفس لها خلود فيه ، انها «خلود فى خلال ساعة» وهذا هو ما يقيم الفرق بين الانسان والحيوانات .

لقد تتبعنا سلم الوجود من الهولوى غير العضوية عبر النباتات والحيوانات الى الانسان فماذا الآن : ما هى الخطوة التالية . أم أن السلم يتوقف هنا لا هنا نجد نوعا من الانقطاع فى مذهب أرسطو عند هذه النقطة بما أدى بالكثيرين الى القول أن الانسان هو قمة السلم . وبقية هيرزايه أرسطو تتناول ما هو خارج أرضنا مثل أنجوم والكواكب . وهذا العلم يتناولها كما لو كانت موضوعا مختلفا لا شأن له بسلم الوجود والأرض الذى بحثنا فى أمره ولكن لا يجب أن ننسى هنا حقيقتين الأولى هى أن كتابات أرسطو قد وصلت إلينا مبتورة ونقصية فى حالات عديدة . والثانية : هى أن لأرسطو عادة غريبة فى كتابة رسائل منفصلة عن الاجراء المختلفة لمذهبه وهو يحذف الإشارة الى الترابط الذى بينها أن كان مثل هذا الترابط موجود بلا شك .

وبالرغم من أن أرسطو نفسه لم يقل هذا إلا أن هناك دواع طيبة للاعتقاد أن التفسير الحقيقى لمعناه هو أن سلم الوجود لا يتوقف عند الانسان وأنه لا توجد فجوة فى السلسلة هنا . بل تنطلق من الانسان من خلال الكواكب والنجوم صعودا الى الله نفسه مع ملاحظة أن أرسطو مثل افلاطون يعتبر الكواكب والنجوم كائنات الهية . وهذا الرأى بمقتضى منطق مذهبه أن السلم له هبولى هلامية فى أسفله وصورة لا مادية فى قمته ، ويجب

الانتقال من الواحد الى الآخر . ومن الجوهرى بالنسبة لفلسفته أن الكون هو سلسلة مستمرة واحدة وليس هناك موضع لوجود ثغرة بين الانسان والكائنات الاعلى . ثم أن الامر ليس كما لو كانت الحياة الارضية تشكل سلما والاجرام السماوية ليس بينها سلم للاعلى والادنى . ليس الامر هكذا فالاجرام السماوية لها درجات فيها بينها للاعلى يرتبط بالادنى ارتباط الصورة بالهيولى ومن ثم فإن النجوم اعلى من الكواكب . فاذا افترضنا أن التطور يتوقف عند الانسان فإن ما يكون لدينا هو فجوة في المنتصف وهناك سلم أسفلها (و سلم فوقها . والامر أشبه بجسر على شريط من الماء طرماه متصلان بالأرض لكنه مكسور في منتصفه . ويتضمن الاستكمال الطبيعي لهذا البناء شغل الفجوة . وبالإضافة إلى هذا عندنا دليل هام واضح فإن أرسطو بفكرته القيمة في التطور إنما يؤلف نظرية غريبة وعابثة دون شك وهي أننا نجد في سلم الكون أن الوجود الأدنى يتواجد في المنتصف والوجود الأعلى يتواجد في المحيط وبصلة عامة يكون الأرض خارج الأدنى حتى أن الكون المتد هو نظام من المجالات متعددة المركز ويرتبط المجال الخارجى بالمجال الداخلى ارتباط الأرض بالادنى وارتباط الصورة بالهيولى . وفي مركز الكون توجد الأرض ولما كانت هي العنصر الأدنى فإنها موجودة في المنتصف ثم تأتي طبقة من الماء ثم الهواء ثم النار . وبين الاجرام السماوية يوجد ستة وخمسون سيارا والنجوم خارج الكواكب ومن ثم فهي كانت أرضي . وتمشيا مع هذا البناء فإن الكائن الاعلى أو الله خارج الاطار الخارجى للسيارات . وواضح في هذا البناء أن الانتقال من مركز الأرض الى النجوم يشكل استمرارا مكثيا ومن المستحيل متتالية النتيجة المستخلصة وهي أنه يشكل استمرارا منطقيا أيضا أي أنه لا يوجد انقطاع في سلسلة التطور .

ليست هذه كلمات أرسطو ولكنها تفسيرنا لمقصده وهو تفسير سليم دون شك ومن ثم يستنتج أن الانسان ليس هو قمة سلم الوجود . وبعد الانسان تأتي الاجرام السماوية . وتشمل الكواكب الشمس والقمر الذى يدور حول الأرض في اتجاه عكس اتجاه النجوم . وبعد هذا في سلم الوجود تأتي النجوم . ولا نحتاج الى أن نعرض بالتفصيل للسنة وخمسين سيارا . والنجوم والكواكب كائنات آلهة ، ولكن هذا مصطلح نسبي ، فالانسان كمالك للعقل هو أيضا الهى لكن الاجرام السماوية أشد في هذا

المجال وهذا يعنى أنها أكثر عقلانية من الإنسان وأرقى من سلم الوجود وهى تعيش حياة كاملة ومنعمة على نحو مطلق وهى خالدة لا تغنى لأنها هى التحقق الذاتى الأقصى للعقل الخالد . ولا يحدث الموت والفساد إلا على هذه الأرض وهذا يؤكد دون شك ما فى فلسفة أرسطو من وجود هوة بين الإنسان والنجوم وأنها هوة حقيقية ولا تتكون الاجرام السماوية من العناصر الأربعة بل من عنصر خامس ، من جوهر يسمى الأثير وهو يشبه جسيمات العناصر من أن له حركته الطبيعية ولما كان هو أشد العناصر كثافة فإن حركته يجب أن تكون كاملة ، ويجب أن تكون حركة خالدة لأن النجوم كانت خالدة وهى لا يمكن أن تكون حركة فى خط مستقيم لأن الخط لا ينتهى لهما من ثم لن يكون كمالاً على الإطلاق — والحركة الدائرية وهذه هى الكاملة وهى خالدة لأن نهايتها وبدايتها واحدة . ومن ثم فإن الحركة الطبيعية للأثير دائرة والنجوم تتحرك فى دوائر كاملة .

فإذا تركنا النجوم فاننا نصل إلى ذروة السلم الطويل من الهولوى إلى الصورة وهنا نجد الصورة المطلقة أو الله . ولما كانت الهولوى الهلالية ليست شيئاً موجوداً فإن الصورة اللامائية ليست موجودة أيضاً — ان الله — لهذا — ليس موجوداً فى عالم المكان والزمان على الإطلاق ، ولكن مما يدعو إلى التفكير أن أرسطو لا يكف عن إعطائه مكاناً خارج الفلك الخارجى وما هو خارج الفلك ليس مكاناً لكل مكان وكل زمان داخل هذا الكون الخنثوى ولهذا فإن المكان مفناه . والله يجب أن يكون خارج الفلك لأنه أعلى موجود والأعلى يأتى دائماً خارج الأدنى .

ولقد وصلنا الآن سلم التطور بكامله ، فإذا ألقينا نظرة ثانية عليه نستطيع أن نتبين دلالاته الباطنية فالمطلق هو العقل ، الصورة اللامائية . وكل شيء فى العالم هو فى جوهره عقل . وإذا أردنا أن نفهم الطبيعة الجوهريّة حتى لهذه الأرض الباردة فإن الجواب هو أنها عقل وإن كان هذا الرأى لم يقله أرسطو حيث أن الهولوى عنده هى مبدأ منفصل لا يمكن رده إلى الصورة والعملية الكونية الكلية للأشياء ليست سوى صراع العقل للتعبير عن ذاته ويصبح موجوداً فى العالم . وهذا يحدث بالفعل لأول مرة على نحو مقارب فى الإنسان وعلى نحو كامل فى النجوم . ان العقل لا يستطيع

أن يعبر من ذاته في الكائنات الأدنى إلا كاحساس (حيوانات) أو كغذية (النباتات) أو كجاذبية وعكسها (الهيولى غير العضوية) .

وتتبع نظرية أرسطو في التطور قيمة هائلة والتفاسيل ليست هي ما يهم . وإن تطبيق المبدأ في عالم المادة والحياة لا يمكن اتخاذه بشكل مرض في الحالة التي كانت موجودة آنذاك في العلم الفيزيائي ، بل لا يمكن تطبيقه بكامله حتى الآن . والطاهر كل شيء هو هذه الذي يستطيع أن ينهي هذا البناء . لكن ما يهم هو المبدأ نفسه ، وبصدد أنها من أكثر التصورات قيمة في الفلسفة ربما ينضج أكثر إذ قارناها أولا بالنظريات العلمية الحديثة عن التطور . وثانيا بجوانب معينة من وحدة الوجود الهندوكية .

لما هو الشيء المشترك بين أرسطو وبين كاتب مثل هيربرت سبنسر ؟ التطور عند سبنسر هو حركة ما هو غير محدد وغير متماسك ومتجانس إلى ما هو محدد ومتماسك ومتغير . ونحن نجد كل هذا عند أرسطو وإن كثرت كلماته مختلفة ، وهو يسمي هذا حركة من الهيولى إلى الصورة . وهو يصف الصورة بأنها ما يعطى تحديدا للشيء . والهيولى هي الجوهر غير المحدد والشكل هو الذي يعطى الهيولى التحديدية . ومن ثم فعنده أيضا أن الموجود الأرضي أكثر تحديدا لأن به المزيد من الصورة وتلك الهيولى هي المتجانس والصورة هي المتغير . ونحن نرى أنه لا توجد في الهيولى أية فروق لانه لا توجد صفات وهذا هو نفس قولنا أنه متجانس ، والظاهر أي الفرق أننا ينتج من الصورة . والمتماسك هو نفس قولنا التنظيم ولقد عرف أرسطو نفسه صورة الشيء بأنه تنظيمية ، وعنده — كما عند سبنسر — الموجود الأدنى هو ببساطة ذلك الذي هو أكثر تنظيما . وكل نظرية في التطور تعتمد أساسا على فكرة العضوية ، ولقد اخترع أرسطو الفكرة والكلمة . ولم يطور سبنسر المسألة أكثر من هذا بالرغم من أن المعرفة الفيزيائية الأكثر تقدما في زمانه مكنته من تصوير النظرية بيزيد من الوضوح .

ولكن بطبيعة الحال الفرق الكبير بين أرسطو والمحدثين هو أن أرسطو لم يضمن ما اكتشفه المحدثون ، ولا وهو أن التطور ليس محسب تطورا منطقيًا . بل هو حقيقة في الزمن . وأرسطو عرف ما المقصود بالعضوية

الأرقى والأدنى كما يعرفها داروين ولكنه لم يعرف أن العصفونة الدنيا تستحيل بالفعل إلى العصفونة الأرقى على مدى السنين . غير أن هذا — رغم وضوحه — ليس هو في الحقيقة — الفرق الأهم بين سبنسر وأرسطو . أن الفرق الحقيقي هو أن أرسطو نفذ بعمق أكبر إلى فلسفة التطور من العلم الحديث ، ويمثل هذا في أن العلم الحديث ليست له فلسفة في التطور على الإطلاق . بالمسألة الأساسية هنا — إذا تحدثنا من الكائنات الأرقى والأدنى — هي ما الأساس العقلاني الذي يجعلنا نطلق عليها الأرقى والأدنى ؟ أن كون الأدنى ينتقل في الزمن إلى الأعلى هو بلا شك واقعة مهمة لاكتشافها لكنها تصبح بلا أهمية بجانب المشكلة المطروحة على حل تلك المسألة يتوقف ما إذا كان الكون يعد عقيما وبلا معنى ولا عقلانيا أم علينا أن نبحث فيه النظام والفظة والفرغ . فهل مذهب سبنسر نظرية تطور أصلا ؟ أم أنه بالأحرى بكل بساطة نظرية تغير ؟ أن شيئا ما يشبه الفرد قد أصبح إنسانا ، فهل هنا تطور أي هل هناك حركة من شيء أدنى حقا إلى شيء أرقى حقا ؟ أم أنه مجرد تغير من شيء مختلف إلى شيء مختلف آخر ؟ في الحالة الأخيرة لا يكون هناك أدنى فرق في أن يصبح الفرد إنسانا أو أن يصبح الإنسان فردا ، فالإنسان سواء ، هنا نجد مجرد تغير من توأم إلى توأم آخر . والتغير لا معنى له وليست له دلالة .

إن كل ما يفعله المذهب الحديث في التطور ليس إلا جعل العالم أكثر مقبولة ، ليس إلا تطورا إلى (فلسفة) للتطور باظهار وجود تطور لا مجرد تغير وهذا لا يحدث إلا باعطاء أساس عقل للاعتقاد أن بعض أشكال الوجود أرقى من الأخرى . ولنضع المسألة بوضوح . لماذا يكون الإنسان أرقى من الحصان أو لماذا يكون الحصان أرقى من الأسفنج ؟ لماذا أجبت على هذا السؤال كانت لديك فلسفة التطور ، وإذا فشلت في الإجابة فإن تكون لديك هذه الفلسفة ، أن رجل الشارع قد يقول إن الإنسان أرقى من الحصان لأنه لا يأكل العشب بل ينكر ويتدبر ويمتلك الفقه والعلم والدين والأخلاقيات ، فإذا سألته لماذا هذه الأمور أرقى من أكل العشب فلن تحظى بجواب ، ونحن نستدير منه إلى استنسر وسأعنتها سنحصل على نوع من الجواب . الإنسان أرقى لأنه أكثر تنظيما ، ولكن لماذا يكون من الأفضل زيادة التنظيم ؟ ليس لدى العلم جواب . وإذا ضغطت للحصول على جواب فقد يقول العلم « لا يوجد في

واقع الأشياء أرقى أو أسمى ، وما أقصده بالأرضى والأدنى هو ببساطة زيادة التنظيم أو قلته ، الأرضى والأدنى مجرد تشبيهين ، وهما طريقة الإنسان في النظر إلى الأشياء ، ونحن نسمى على نحو طبيعي الأرضى ما هو أقرب إلينا ، ولكن من وجهة النظر المطلقة لا يوجد أرقى وأدنى . ولكن هذا بمعنى رد الكون إلى مستثنى مجتاعين ، فهذا يعنى عدم وجود فرضي وعدم وجود عقل في أى شيء يحدث ، والكون في هذه الحالة لا عقل ، وما من تفسير يكون ممكنا ، والفلسفة معلومة بل ليست الفلسفة وحدها بل الأخلاقيات وكل شيء آخر أيضا . وإذا لم يكن هناك أرقى وأسمى حقا فلا يوجد شيء أسسبه أفضل وأسوأ ، وسواء أن تكون خائلا أو تكون قديسا ، والشر هو والخير سواء ، وبدل أن تسمى للكون قديسين وسياسيين وفلاسفة يمكن بالمثل أن تلعب بالهلى لأن كل هذه القيم الخاصة بالأرضى والأدنى هو مجرد أوهام ، أنها مجرد طريقة الإنسان في النظر إلى الأشياء .

اذن ليس لدى أسبنسر أى جواب عن السؤال : لماذا التنظيم الأكثر

هو الأفضل . وهكذا نستدير أخيرا إلى أرسطو وهو لغية جواب . يرى أنه لا معنى للحديث عن التطور والتقدم والأرضى والأدنى (ألا في إطار العلاقة بغاية) لا يوجد شيء أسسبه تقدم إلا إذا كان تقدما نحو شيء ، والجسم الذى يتحرك دون غرض في خط مستقيم خلال المكان اللامتناهى لا يتقدم ، ويمكن أن يكون هنا أو على بعد ميل والأمران سيان وهو في أى من الحالتين نفس أقرب إلى أى شيء . ولكن إذا كان يتحرك نحو نقطة محددة فاتفنا يمكننا أن نسمى هذا تقدما . وكل ميل تتحركه يزداد اقترابا من غايته . وهكذا إذا كان يجب أن تكون لدينا فلسفة للتطور يجب أن تكون غائية . وإذا لم تكن الطبيعة تتقدم نحو غاية فلن يكون هناك شيء أقرب أو أبعد ، لا يوجد شيء أسسبه أرقى أو أدنى ، لا يوجد تطور ، فما هي الغاية إذن ؟ يقول أرسطو أنها تحقق العقل ، أن الوجود الأدنى هو العقل الخالد ولكن هذا ليس موجودا بل يجب أن يأتى إلى الوجود أنه يلعب نفسه بغموض على أنه جانبية لكن هذا أبعد ما يكون من غايته التى هي وجود العقل كمقل في العالم ، وهو يزداد قربا في النباتات والحيوانات وهو يصل على نحو تقريبي في الإنسان لأن الإنسان هو العقل الموجود ولكن لا معنى في

الكون للوقوف عندما يصل الى غايته (وهنا يأتى الاعتراض المعتاد على انثائية) * ان الارضى هو الأكثر عقلانية والادنى هو الأقل عقلانية . لماذا واصدنا تسألنا : « لماذا يكون افضل ان تكون الأمور أكثر عقلانية ؟ » نجد انفسنا لا نستطيع ان نسأل مثل هذا السؤال ويكون سؤالنا بهذا الانساق نسال من سبب عقى للعقل . ان التساؤل لماذا يكون من الافضل ان تكون الأمور عقلانية يعنى بكل بساطة : « لما يكون العقل عقلانيا ؟ » . ان الشك فيه لهو تناقض ذاتى او فلنطرح المسألة بطريقة أخرى : العقل هو المطلق ، والتساؤل لماذا يكون من الافضل ان تكون الأمور عقلانية يعنى ان المطلق يجب التعبير عنه فى إطار شيء يتجاوزه ومن ثم فإن العلم الحديث ليس فيه فلسفة للتطور على حين ان أرسطو كانت لديه مثل هذه الفلسفة (١) .

والفكرة الرئيسية فى وحدة الوجود هو ان كل شيء هو الله ، ببرودة الأرض الهبة لأنها تجعل للرب . وهذه الفكرة طيبة وهى فى الحقيقة جوهرية للفلسفة . ونحن نجد فيها أرسطو نفسه حيث أن العالم كله بالنسبة له هو تحقق العقل والعقل هو الله . ولكنها أيضا فكرة خطيرة اذا لم يعقها سداً للقيم مؤسس تأسيساً عقلانياً . ولا شك ان كل شيء موجود هو ربانى بمعنى ما من المعانى ولكن اذا تركنا الأمر عند هذا وسوف يقترب على أنه لما كان كل شيء الهيا بالتساوى ألا يوجد أرقى وأدنى . لماذا كانت برودة الأرض مثل أخص انسان هو الله وليس هناك المزيد لنقوله فكيف إذن يكون القدس أرقى من برودة الأرض ؟ لماذا يفاضل الانسان من أجل الأشياء الارضى اذ كانت كل الأشياء فى الواقع راقية بالتساوى ؟ لماذا يجب تجنب الشر اذا كان الشر تجلبها لله شأنه فى هذا شأن الخير ؟ ان مجرد وحدة الوجود يجب ان تنتهى بالضرورة الى هذا الموقف الخطر ، وهذه النتائج المبهمة تفسر السبب الذى جعل الهندوكية بكل تفكيرها الرأى تصيح مكاتبا لعبادة البقر والشعابين وهى بكل رمعتها الخلقية التى لا شارة فيها تسمح فى داخلها بأشد أنواع الكراهية . كل هذه الصفات ترجع الى ان وحدة الوجود تضع الأشياء جديفا على قدم المساواة على أنها الهية .

(١) انظر : هـ . اس . مكران : مذهب هيجل فى المنطق الصورى .

المدخل : فصل عن تصور التطور وأما مدين له بالكثير بالنسبة للقرارات السابقة .

وليست المسألة أن الهندوكية ليس فيها مذهب للتطور واعتقاد في الأرقى والأدنى . فكما يعرف الإنسان أنها تقر بالإيمان بأن النفس في تناسخات الأرواح المتعاقبة قد تصعد إلى الأعلى إلى أن تلحق بالمصدر المشترك للأشياء جميعا . ليس هناك على الأرجح جنس للإنسان متوحش حتى أنه لا يشمر بأن هناك أرقى وأدنى وأفضل وأسوأ في الأشياء . لكن النقطة المهمة هي أنه بالرغم من أن للهندوكية سلمها من القيم ومذهبها في التطور ليس عندها أساس عقلي لها وبالرغم من أن لديها فكرة الأرقى والأدنى فإنه لأن هذه الفكرة بلا أساس تجسها تنزلق ولا (تقبض) على الفكرة اطلاعا ومن ثم تنحدر إلى القول أن كل شيء إلى بالمتساوي . والفكرة القائلة أن كل شيء هو الله والفكرة القائلة أن هناك أرقى وأدنى في الأشياء متعارضتان وهما نظريتان غير متناسقتين من النظرة الخارجية السطحية ، ومع هذا فكلاهما ضروريان ومهمة الفلسفة التوفيق بينهما ، وهذا ما فعله أرسطو وفشلت الهندوكية في عمله ، لقد أكدت الفكرتين كليهما ولكنها فشلت في التوحيد بينهما ، فهي تؤكد الآن فكرة منها وبمقدرة تؤكد الفكرة الأخرى ، وهذا مرتبط بطبيعة الحال بالقصور العام في التفكير الشرقي ، وهو مرتبط بالاسبابية التي فيه . أن كل شيء مرئي ولكنه مرئي في ضبابية حيث تبدو كل الأشياء واحدا وحيث تتداخل الظلال ولا يكون لشيء حدود خارجة وحيث تتبعض حتى الفروق الحيوية . وعلى هذا فإن التفكير الشرقي رغم أنه يحدو بشكل ما على كل الأفكار الفلسفية لا يقبض على أية فكرة بأكملها بحدسها فإن قبضته ترتخي ولا تقبض على أي شيء . والهندوكية مثل العلم الحديث لها مذهبها في التطور ولكن ليس لديها أية فلسفة للتطور .

(٥) فلسفة الأخلاق

(١) الفرد :

تسود فلسفة الأخلاق عند أرسطو نغمة قوية من الاعتدال المبلى . وبينما تتجاوز تعاليم أفلاطون الأخلاقية الحدود المادية للحياة الإنسانية ومن ثم تضع في اليوتوبيات المثالية ، فإن أرسطو ينطلق لتقديم اقتراحات عملية . أنه يريد أن يتعامل مما هو الخير لكنه لا يقصد بهذا خيرا مثاليا يستحيل

تحقيقه على هذه الأرض بل الأخرى ذلك الخير الذى يجب تحقيقه فى كل الظروف التى يجد الناس أنفسهم فيها . وهكذا نجد أن نظريتى أفلاطون وأرسطو الأخلاقيتين إنما تعبران من خصائص الرجلين وطبيعتيهما . أن أفلاطون يحتقر عالم الحس ويسمى إلى أن يتجاوز تماها إلى ما وراء الحياة المشتركة للحواس . وأرسطو يحبه للوقائع وما هو مبنى يظل مرتبطا بحدود العجربة الإنسانية الفعلية .

المشكلة الأولى فى فلسفة الأخلاق هى طبيعة الخير الأسمى ، إنما نرغب فى شيء من أجل شيء آخر ونحن نرغب هذا الشيء الآخر من أجل شيء ثالث . ولكن إذا كانت هذه السلسلة من الوسائل والغايات تسجر إلى ما لا نهاية إذن لمن الرغبات كلها والأعمال كلها غنية وبلا هدف ، ولابد من وجود شيء واحد نرغبه لا من أجل شيء آخر بل نرغبه لجدارته هو . لما هى هذه الغاية فى ذاتها ، ما هو هذا الحد الأقصى الذى يستهدفه كل النشاط الإنسانى ؟

يقول أرسطو كل انسان متفق بشأن اسم هذه الغاية ، إنها السعادة . ان ما يبحث عنه الناس جميعا وما هو دافع كل فعالهم وما يرغبونه فى ذاته لا من أجل شيء آخر هو السعادة ، ولكن بالرغم من أنهم جميعا يتفقون فى الاسم فإنهم غير متفقين فيما عداه . والفلاسفة أنفسهم يختلفون كثيرا يشكك لا يقل عن العناية فى معنى كلمة السعادة هذه ، بعضهم يقول إنها حياة اللذة وآخرون يقولون إنها تقوم فى التخلل من اللذات . البعض يوصى بذوع من الحياة وآخرون يوصون بذوع آخر منها .

وعلى أن نكرر هنا التحذير الضرورى الذى قلناه فى حالة أفلاطون الذى هو الآخر يسمى الخير الأقصى باسم السعادة . ولا يجب أن نخلط بمذهب أرسطو بمذهب المنفعة العامة كما فعلنا مع أفلاطون . أن النشاط الخلقى عادة ما يصاحب بشعور ذاتى بالمتعة . والأزمة الحديثة تعطى السعادة انطبعا بالشعور بالمتعة ولكن كانت عند اليونان نشاطا خلقيا . والممك لا يكون خيرا عند أرسطو لأنه يسبب المتعة بل بالمعكس أنه بسبب المنة لأنه خير . وبمذهب المنفعة العملية إلى أن المتعة هى أساس القبة الخلقية ، ولكن المتعة عند أرسطو هى نتيجة القبة الخلقية . وهكذا عندما يقول لنا أن الخير الأقصى هو السعادة فإنه لا يقول لنا شيئا من طبيعتها بل كل ما هناك

أن يطبق اسما جديدا عليها . ولا يزال علينا أن نتساءل من طبيعة الخير . وكما يقول هو نفسه كل مرد متفق حول الاسم تكن المشكلة الحقيقية هي محتوى هذا الاسم .

وحل أرسطو لهذه المشكلة يتبع من المبادئ العامة لفلسفته ، لقد رأينا في الطبيعة أن كل موجود له غايته المحددة باللائمة والحصول على هذه الغاية هو وظيفته الخاصة ، ومن ثم فإن الخير لكل موجود يجب أن يكون الأداء الشحيح لوظيفته الخاصة . ولا يقوم خير الإنسان في لذة الحواس فالحساس هو الوظيفة النوعية للحيوانات لا الإنسان ، أما وظيفة الإنسان النوعية فهي العقل ، ومن ثم فإن نشاط العقل هو الخير الأقصى ، الخير للإنسان . وتقوم الأخلاقيات في حياة العقل . ولكن المقصود بهذه بالدقة هو ما سوف نتيه به .

ليس الإنسان حيوانا عقليا محسب ، فلما كان موجودا أرفى فانه يحتوى في داخله على ملكات الموجودات الأدنى أيضا . فهو مثل النباتات فاذا واصل الحيوانات حساس ، فالانفعالات والشهوات جزء مضموى في طبيعته . ومن ثم فإن الفضيلة نوعان : الفضائل العقلية توجد في حياة العقل وحياة الفكرة والفلسفة ، وهذه الفضائل العقلية يسميها أرسطو الفضائل العقلية . ثانياً الفضائل الأخلاقية الملائمة تقوم في الخضاع الانفعالات والشهوات لسيطرة العقل ، والفضائل العقلية هي الأعلى حيث تعمل الوظيفة النوعية للإنسان ولأن الإنسان العاقل يشبه الله الذي حياته هي حياة الفكر الخالص .

ولهذا تقوم السعادة في ربط الفضائل العقلية بالفضائل الأخلاقية وهي وحدها التي لها قيمة كبرى للإنسان . ومع هذا فبالرغم من أن أرسطو يضع السعادة في الفضيلة فانه بطريقته العملية المتسعة لا يتفائل من أن للخيرات الخارجية والظروف تأثيرا هيبا على السعادة ولا يستطيع أن يتجاهلها كما حاول الكليبيون . وهو لا يعتبر الأمور الخارجية لها قيمة في حد ذاتها ، مما هو خير في ذاته ، ما هو غاية في ذاتها هو وحده الفضيلة غير أن الخيرات الخارجية تساعد الإنسان في سعيه للفضيلة . أن الفقر والمرض والتماسعة من جهة أخرى تنقل من مجهوده ولهذا ، بالرغم من أنها

امور خارجية في حد ذاتها غائبا قد تكون وسيلة للخير ، ومن ثم لا يجب الحط من شأنها ونبذها . ان الثروات والاصدقاء والصحة والحظ الجليل ليست هي السعادة لكنها شروط سلبية للسعادة وبها تكون السعادة في متناولنا وبدونها يكون احرازها صعبا ومن ثم نال لها قيمة .

ولا يفصل أرسطو يقول عن الفضائل العقلية ولهذا يمكننا ان ننقل في الدو اني الموضوع الرئيسي لمذبة الاخلاقي وهو الفضائل الاخلاقية وهذه الفضائل تقوم في تحكم العقل في الانفعالات . ولقد كان سقراط مخطئا في تأييده للقول ان الفضيلة عقلية تماما وانها لا تحتاج الا للمعرفة وان الانسان اذا فكر بشكل سليم فإنه يسلك بشكل سليم . ولقد نسي وجود الانفعالات التي لا يمكن السيطرة عليها بسهولة . فالانسان قد يزن الأمور بالعقل بشكل كامل وقد يشير له عقله الى الطريق الصحيح لكن الانفعالات يمكن ان تكون لها اليد العليا وتعرفته عنه فكيف إذن يمكن للعقل ان يحرز السيطرة على الشهوات ؟ بالممارسة بحسب . ليس هناك سوى الجهد المتواصل والتدريب المستمر للسيطرة على النفس وبهذا وحده يمكن استئناس الانفعالات فلذا خضعت لآلة الانسان أصبح التحكم فيها مسألة عادة . ويضع أرسطو كل تأكيده على أهمية العادة في الاخلاقيات فبالعادات الطيبة المهذبة وهذا يمكن للانسان ان يصبح خيرا .

فاذا كانت الفضيلة تقوم في سيطرة العقل على الشهوات فإنها تتربى من مكونين : العقل والشهوة ، كلاهما يجب ان يكونا حاضرين ، يجب ان تكون هناك انفعالات حتى يمكن السيطرة عليها . ومن ثم فإن المثال الزاهد لاستئصال الانفعالات تماما خاطيء كلية ، فإنه يتفائل عن ان الصورة الازلي لا تصبغ الصورة الادنى . وهذا عكس تصور التطور - أنها تتفصلها وتتجاوزها . ومثال الزهد ينسى ان الانفعالات هي جزء عضوي في الانسان وان تدميرها يعنى جرح طبيعته بتدمير عضو من أعضائه الجوهرية ، والانفعالات والشهوات هي في الحقيقة هيولى الفضيلة والعقل صورتها وخطا نزعة الزهد قائم في أنها تعبر هيولى الفضيلة وافترض ان الصورة يمكن ان تقف بذاتها . ان الفضيلة تعنى ان الشهوات يجب ان تخضع للسيطرة لا استئصالها . ومن ثم هناك طرفان يجب تجنبهما . فالطرف الاول هو محاولة استئصال الانفعالات والتطرف الآخر هو السماح لها بان تصل الى

المفوضى . الفضيلة تعنى الاعتدال وهى تقوم على اقلية وسيلة السعادة فيها يتعلق بالانفعالات وعدم السماح لها أن تكون لها اليد العليا على العقل ، ومع هذا يجب ألا تكون بلا انفعالات وشهوات ، ومن هذا يتروى المذهب الارسطى الشهير من الفضيلة باعتبارها وسطا بين طرفين . وكل فضيلة تقع بين رذيلتين هما الإفراط وتفريط فى الشهوات فما هو المعيار هنا ؟ من الذى يحكم ؟ كيف يمكن لنا أن نعرف الوسط السليم فى أية مسألة ؟ ان التفاضلات الرياضية لن تساعدنا هنا . ليست المسألة رسم خط مستقيم من طرف الآخر وإيجاد النقطة المتوسطة بالتدريس . وارسطو يرفض أن يضع قاعدة فى هذه المسألة ومن ثم فليست هناك قاعدة ذهنية نطبقها نستطيع أن نحدد الوسط الحق . وكل هذا يتوقف على الظروف وعلى الشخص نفسه . والوسط السليم فى حالة ما ليس هو الوسط السليم فى حالة أخرى ، وما هو معتدل عند انسان هو غير معتدل عند جاره ومن ثم فإن المسألة متروكة لحكم الفرد الطيب . ويطلب نوع من الحس المتأثر لمعرفة الوسط وهو ما يسميه ارسطو « البصيرة » وهذه البصيرة هى حلة وسعول الفضيلة معا . انها حلة الفضيلة الآن من ناحية البصيرة يعرف ما يجب أن يفعله ، وهى سعول الفضيلة لأنها لا تتطور الا بالمحاولة ، والفضيلة تجعل الفضيلة سهلة وفى كل مرة يقرر الانسان باستخدام بصيرته ما هو الوسط بشكل صحيح يسهل عليه أكثر الفصل فى المسألة فى المرة التالية .

ولم يحاول ارسطو أن يقوم بتصنيف نسمى للفضائل كما حاول أفلاطون فمظن هذه الخطاطية ضد الطبع العلى لتفكيره . أنه يرى أن الحياة متعددة للغبة حتى أنها لا يجب تناولها بهذه الطريقة . والوسط الصحيح يختلف فى كل حالة مختلفة ولهذا توجد فضائل عديدة يقرر ما فى الحياة من ظروف ولهذا فإن قائمة الفضائل عنده ليس مقصودا بها أن تكون قائمة شاملة انها مجرد تصوير وبالرغم من أن عدد الفضائل لا مضاء الا أن هناك أنواعا من الفعل الخير متعددة تماما لها أهمية دائمة فى الحياة حتى أصبح أسماء . ويمثل لبعض هذه الفضائل يصور ارسطو مذهبه فى الوسط . مثلا الشجاعة هى وسط بين الجبن والتهور ، أى أن الجبن هو نقص البسالة والتهور إفراط فى البسالة والشجاعة هى الوسط المعقول . والتكرم هو وسط بين البخل والتبذير والطبع الجميل هو وسط بين فقدان

الروح والغضب والاحب وسط بين الوثقة والخشوع والتواضع وسط بين التجرد من الخجل والحياء واعتدال المزاج وسط بين فقدان الاحساس والانخراط في الشهوات .

ولا تكاد العدالة ترد في هذه الخطاطية ، فهي مفصلة الدولة اكثر منها مفصلة الفرد ولقد ظن البعض ان المخصص لها في « فلسفة الاخلاق » قد وضع خطأ . والعدالة نوعان : عدالة توزيع وعدالة تصحيح . والفكرة الاساسية في العدالة هي تخصيص المزايا والمساوىء حسب الاستحقاق . وعدالة التوزيع هو اسباغ التكريم والمكافآت وفق قيمة الافراد المستحقين . وعدالة التصحيح تتناول الجزاء والعقاب فاذا حصل الانسان غنية دون وجه حق فان الاشياء يجب ان تتعدل بان تفرض عليه مساوىء مثالة . وعلى أية حال . العدالة هي مبدأ عام وما من مبدأ عام مكلف لتعدد الحياة . ولا يمكن التمكن بالحالات الخاصة ، والتعديل الضروري للعلاقات الانسانية الناتج من هذه القضية هو المساواة .

وأرسطو من دعاة حرية الارادة . وهو يهتض على سقراط لأن نظرية سقراط في القضية ترقى مع الفاعية العقلية الى أفكار الحرية . معتد سقراط أن من يفكر بسداد (يجب بالضرورة) فإن يسلك يستداد . واذا لم يستطع ان يختار الشر فانه لا يستطيع ان يختار الخير لأن الانسان ذا التفكير السديد لا يفعل السداد بالارادة بل بالضرورة . ويؤمن أرسطو — بالعكس — أن الانسان له حرية اختيار الخير والشر . ومذهب سقراط يجعل كل الاعمال غير ارادية ولكن في رأى أرسطو الاعمال التي تؤدي تحت الارغام غير ارادية . وعلى أية حال لم يتبين المنعطف الخاصة في نظرية حرية الارادة التي جعلتها في العصور الحديثة من أكبر المضلات الدائمة ، الفلسفية ، ومن ثم فان تناوله للموضوع ليست له شهية بالفسيحة لنا .

(ب) السجوة :

السياسة ليست موضوعاً منفصلاً عن فلسفة الاخلاق انها ليست سوى قسم آخر من الموضوع نفسه وليس هذا فناسب لأن السياسة هي فلسفة اخلاق الدولة مقابل اخلاق الفرد بل لأن اخلاقيات الفرد نقيضها حقاً في الدولة

وهي مستحيلة بدونها . ويتفق أرسطو مع افلاطون في أن موضوع الدولة هو الفضيلة والسعادة الخاصتين بالمواطنين وهما مستحيلتان إلا في الدولة ، فالإنسان هو حيوان سياسى بالطبيعة وبرهان هذا امثلاكه للحديث الذى يكون بلا قيمة الا لكان اجتماعى ، وتعبير « بالطبيعة » يعنى هنا نفس المعنى الذى في جميع فلسفة أرسطو ، وهو يعنى أن الدولة هي غاية الفرد وأن النشاط في الدولة هو جزء من الوظيفة الجوهرية للإنسان ، والدولة هي في الواقع الصورة حيث الفرد هو العضو . والدولة تضم التربية في الفضيلة والدرس الضرورية لممارستها ودونها لن يكون الإنسان إنساناً على الإطلاق ، لأنه يكون حيواناً متوحشاً .

والأصل التاريخي للدولة بحدده أرسطو في الأسرة . أولاً يوجد أفراد ويوجد الفرد لنفسه رفهاً وتنشأ الأسرة . في رأى أرسطو — تشمل العبيد : فهو مثل افلاطون لا يرى خطأ في نظام العبودية . وعندما يتحد عدد من الأسر تتطور الى جماعة ريفية ويتجمع عدد من الجماعات الريفية في المدينة أو الدولة . وبطبيعة الحال لا توجد الفكرة اليونانية عن الدولة خارج نطاق المدينة .»

مثل هذا هو إذن الأصل التاريخي للدولة ولكن مما له أهمية كبرى لفهم هذا الأصل فإن هذا التساؤل عن الأصل التاريخي لا شأن له — في نظر أرسطو بالسؤال الأكثر أهمية عن ماهية الدولة . أن الدولة ليست مجرد تجمع إلى للأسرة والجماعات الريفية ، و (طبيعة) الدولة لا يمكن تفسيرها بهذه الطريقة ، وبالرغم من أن الأسرة سابقة على الدولة في الزمن فإن الدولة سابقة على الأسرة وعلى الفرد من ناحية الفكر وفي الواقع الواقع الآن الدولة هي الخفية والغاية دائماً سابقة على ما تكون هي لأن الدولة هي الخفية والغاية دائماً سابقة على ما تكون هي بالنسبة له غاية . أن الدولة كصورة سابقة على الأسرة كقبول وبنتفس الطريقة الأسرة سابقة على الفرد . ولما كان تفسير الأشياء لا يكون ممكناً إلا بالغاية فإن الخفية هي التي تفسر البداية ، والدولة هي التي تفسر الأسرة وليس العكس . لهذا فإن الطبيعة الحقة للدولة ليس أنها محصلة كلية للأفراد فهي ليست مثل كومة الرمال التي هي جماع الحبات . أن الدولة جهاز عضوي حقيقي وأرباط الجزء بالجزء ليس ألوا بل عضوياً .

ان الدولة حياة خالصة بها وأعضاؤها لهم حيواتهم الخاصة واردة في الحياة الأرقى للدولة . وكل أجزاء الجهاز المعنوي هي نفسها أجهزة مضموية ولما كان الفرق بين المعنوي وغير المعنوي هو أن المعنوي غايته في ذاته بينما غير المعنوي غايته خارجية مائتسبة له فان هذا يعني أن الدولة غاية في ذاتها وإن الفرد غاية في ذاته وأن الغاية الأولى لتضمين الغاية الثانية . وربما نعبر عن الفكرة لنفسها بشكل آخر فنقول أنه في الدولة يجب اعتبار الكل والأجزاء على أنها أشياء حقيقية لها حيواتها الخاصة كغايات ولها حقوق مستقلة ، وبالتالي هناك نوعان من الإراد من طبيعة الدولة وهما خاطئان في رأى أرسطو . الرأى الأول : يستند الى تأكيد حقيقة الأجزاء لكنه ينكر الكل أو يعترف بأن الفرد غاية في ذاته لكنه ينكر أن تكون للدولة ككل غاية أو أن لها حياة منفصلة خاصة بها . والرأى الثاني : الخاطئ هو بالعكس ويتصور في أنه لا يعطى الحقيقة الا للدولة ككل وينكر حقيقة الأجزاء أى الأفراد . والقول بأن الدولة هي مجرد تجميع آلى للأفراد وأنها تتكون من تجميع للأفراد أو الأسر من أجل الحماية والمصلحة وأنها لا توجد الا من أجل هذه الأغراض هي أمثلة على الرأى الأول الخاطئ ، فمثل هذا الرأى يلحق الدولة بالفرد وتعامل الدولة كملجأ خارجي لضمان الحياة أو الملكية أو ملامة الفرد . ان الفرد لن يوجد الا من أجل الفرد وليس غاية في ذاتها والفرد وحده هو الحقيقى والدولة هي غير الحقيقة لأنها مجرد تجميع للأفراد . وهذا الرأى ينسب إلى الدولة جهاز معنوي وينسب كل ما يتضمنه هذا الجهاز المعنوي . وأرسطو كان ولا بد — على هذه الأسس — سيندد بنظرية العقد الاجتماعى السائدة في القرن الثامن عشر وكذلك كان سيندد بالمثل بالثورة الفردية المحدثه من أن الدولة لا توجد الا لضمان أن حرية الفرد لا تضمن ألا بحق الأفراد الآخرين في الحرية نفسها ، والرأى الآخر تصوره الدولة المثالية عند أفلاطون . قلما كانت الأشياء التى قد ناعتناها فنكر حقيقة الشكل نجد رأى أفلاطون بالعكس ينكر حقيقة الأجزاء فعنده أن الفرد ليس شيئاً والدولة كل شيء ، تتم التضحية القائمة بالفرد لصالح الدولة وهو لا يوجد الا (من أجل) الدولة ومن هنا يخطئ أفلاطون في إعالة الدولة على أنها الغاية الوحيدة وينكر أن الفرد هو غاية في ذاته . لقد تصور أفلاطون أن الدولة

وحدة متجانسة فيها تختفى الأجزاء اختلاف تاما . لكن الرأي الحق هو أن الدولة كجهاز مضموى هى وحدة تحتوى التباير . انها متعاسكة لكنها متغايرة . وقد أخطأ أفلاطون أيضا بصدد رايه فى الأسرة خطأه فى رؤية فى الفرد . أن أرسطو يرى أن الأسرة مثل الفرد هى جزء حقيقى من كل اجتماعى . انها جهاز مضموى داخل جهاز مضموى ، وهى على هذا النحو غاية فى ذاتها ولها جداراتها الخاصة ولا يمكن أن تطمس ، غير أن أفلاطون استهدف نحو الأسرة لصالح الدولة وهو بافتراحة شجوعية الزوجات وتربية الأطفال فى حركات الدولة بعد عام من مولد الطفل كال ضربة بيضة للجزء الجوهرى فى تنظيم الدولة ، ومن ثم فإن أرسطو يؤكد نظام الأسرة الأعلى أساس عاطفى بل على أساس فلسفى .

ولا يقدم أرسطو تصنيفا شاملا الأنواع الدولة المختلفة لأن أشكال الحكومة قد تكون مختلفة حسب الظروف التى تسببها . وتصنيفه مقصود به أن يحتوى فحسب على الأنماط البارزة . وهو يرى أن هناك ستة من هذه الأنماط ثلاثة منها حسنة ، والثلاثة الأخرى سيئة لأنها فسادات الأنماط الثلاثة الحسنة . وهذه هى : (١) الملكية حكم الشخص الواحد بفضل أنه أرقى فى الحكمة من جميع رفاقه حتى أنه يحكمهم ، وفساد الملكية هو (٢) الطغيان ، حكم الشخص الواحد لا العالم على الحكمة والمقدرة بل على القوة . والنمط الخير الثانى هو (٣) الأرستقراطية وهى حكم القلة الأحكم والأفضل وشكلها الفاسد هو (٤) الأوليجارشية أو حكم القلة الغنية والقوية . (٥) الجمهورية الدستورية أو الديمقراطية تنشأ حيث يكون لدى المواطنين جميعا قدرات متساوية عادلة حيث لا بروز لفرد أو طبقة حتى أن الجميع يشتركون فى الحكم ، والشكل الفاسد لها هو (٦) الديمقراطية فبالرغم من أنها حكم الأغلبية والكررة فانها تتميز أكثر بأنها حكم الفقراء .

وأرسطو على عكس أفلاطون لا يصور دولة مثالية . وهو يرى أنه ما من دولة واحدة هى فى ذاتها الأفضل ، وكل شىء يجب أن يتوقف على الظروف . مما هو أفضل الدول فى عصر وبلد لا يكون أفضلها فى عصر آخر وبلد آخر . زيادة على ذلك من الصعب بحث الدساتير اليوتوبية . ان ما بهم فحسب عقل أرسطو السوى والمتزن هو نوع الدستور الذى نأمل بالفعل أن نحققه . ومن بين أشكال الحكم الثلاثة الحسنة يعد الملكية أفضلها من الناحية النظرية .

ان حكم الانسان الحكيم والعادل على نحو كامل سيكون افضل من أى شيء آخر . ولكن يجب أن نطلع عن هذا لأن هذا غير عملى لمثل هؤلاء الأفراد الكاملون لا وجود لهم ، وليس الا بين الشعوب البدائية نجد البطل ، الانسان الذى ترفعه جدارته الخلقية الكاملة فوق زمانه حتى أنه يحكم على نحو طبيعى . والدولة الفاضلة التالية هى الأرستقراطية وتلى فى الآخر — فى رأى أرسطو — الجمهورية الدستورية التى ربما تكون افضل الدول المثالية للاحتياجات الخاصة ومستوى تطور الدول — الفن اليونانية .

(٦) علم الجمال او نظرية الفن

ليس لدى افلاطون فلسفة نسقية فى الفن وآراؤه يجب جمعها من مصادر متناثرة . وأرسطو بالمثل لا يكاد يكون له مذهب وإن كانت آراؤه أكثر ترابطاً وبالرغم من أنه خصص دراسة نوعية هى « فن الشعر » لهذا الموضوع . وهذا الكتاب الذى انحدر اليه فى شكل متأثر خاص كله للشعر وحتى فى الشعر نجد التفصيل قاصراً على الدراما . وما يجده من أرسطو عن موضوع علم الجمال يمكن تقسيمه تقسيماً فنياً الى قسمين . الأول : ثملات من طبيعة ودلالة الفن بصفة عامة والثانى : تطبيق أكثر تفصيلاً لهذه المبادئ على فن الشعر . وسوف نقاول هذين القسمين من الآراء بهذا الترتيب .

وحتى نعرف ماهية الفن يجب أولاً أن نعرف ما ليس بفن ، أنه يجب تمييزه عن أوجه النشاط المختلفة . أولاً الفن يتميز عن الأخلاقيات فى أن الأخلاقيات معنية بالفعل والفن معنى بالانتاج . تقوم الأخلاقيات فى النشاط ذاته ، ويقوم الفن فى ذلك الذى ينتجه النشاط ، ومن ثم فإن الحالة العقلية للمثل ودوافعه ومشاعره الخ . هامة فى الأخلاق لأنها جزء من الفعل ذاته لكنها لا أهمية لها فى الفن فالفن الجوهري الوحيد هو أن يكون العمل الفنى جيداً مهما كان إنتاجه . ثانياً : يتميز الفن من نشاط الطبيعة وأن كان يشبهها فى جوانب عدة . ان الكثافات العضوية تنتج فوراً وفيما يتعلق بالانتاج فإن التوالد يشبه الفن لكن التوالد لا ينتج فى الكائن الحي إلا ذاته فالثبات ينتج نباتاً والانسان ينتج انساناً . لكن الفنان ينتج شيئاً مختلفاً تماماً من نفسه ، أنه ينتج قصيدة او صورة او تمثالاً .

والفن نوعان : نوع يستهدف استكمال عمل الطبيعة ونوع يستهدف خلق شيء جديد ، خلق عالم خيالى خاص به يكون نسخة من العالم الواقعى .
 فى الحالة الأولى نجد فنونا مثل فن الطب . فحيث تشل الطبيعة فى تقديم جسم سليم ، يساعد الطبيب الطبيعة ويكمل عملها الذى بداته . وفى الحالة الثانية نصل الى ما يسمى فى الأزمنة الحديثة الفنون الجميلة وهو سميها أرسطو فنون المحاكاة . لقد رأينا أن أفلاطون يعد الفن محاكاة وأن مثل هذا الرأى غير مطلق تماما . وأرسطو يستخدم الكلمة نفسها التى ربما استعارها من أفلاطون ولكن معناه ليس هو نفس معنى أفلاطون كما أنه لا يقع فى الأخطاء عينها . أنه وهو يسمى الفن محاكاة لا يضع فى باله أن الفن يقلد تماما الأشياء الطبيعية وتؤكد هذا فهو يسمى الموسيقى أكثر الفنون مدهاة للمحاكاة بينما الموسيقى بمعنى المحاكاة هى أبعد الفنون عن المحاكاة . أن الرسام يمكن أن يعد مثلاً نلأشجار أو الأتجار أو الناس لكن الموسيقى ينتج فى معظم أبعاده شيئاً لا يشبه أى شيء فى الطبيعة . وما يقصده أرسطو أن الفنان يحاكي لا الموضوع الحسى بل ما يشبه أفلاطون المثال . وهكذا فإن الفن ليس نسخة لنسخة بمقالة أفلاطون ، أنه نسخة للأصل . وموضوعه ليس هذا الشيء الجزئى أو ذاك بل الشكل الذى يظهر نفسه فى الجزئى ، أن الفن يضى طابعا مثاليا على الطبيعة أى أنه يرى المثال فيها . الفن يعتبر الشيء الجزئى لا كشيء جزئى بل يتناوله فى جوانبه الكلية على أنه تجسيد مفلات لفكرة خلقة . وهكذا فإن الفحات لا تصور الإنسان الفرد بل بالأحرى نمط الإنسان ، كمال هذا النوع . والأمركلك — فى الأزمنة الحديثة — فإن مصور الصور الشخصية ليس مهتما برسم صورة صادقة لا نموذجية بل يتخذ النموذج كإلهام له ويستفك بالمناهية الجهرية والخلقة ، يستفك بالفكرة المثالية أو الكل الذى يراه يشع من خلال الخامات الحسية حيث هو سجين فيها — ومهمته هو تحرير الكل من هذا السجن . أن الإنسان العادى لا يرى الا الشيء الجزئى . أما الفنان فيرى الكل فى الجزئى وكل شيء جزئى هو مركب من البؤلى والصورة ، من الجزئى والكل . ومهمة الفن عرض ما هو كلى فى هذا المركب .

وعلى هذا فإن الشعر أكثر صدقا وأكثر فلفسة من التاريخ لأن التاريخ لا يتناول الا الجزئى كجزئى . أنه لا يحكى لنا الا (الواقعة) لا يحل لنا إلا ما حدث .

وحقيقته هي مجرد الحقبة ، وليست فيه — كما هي الفن — الحقيقة الحقة والخالدة . انه لا يتناول المثال وهو لا يتقدم لنا سوى المعرفة بشيء لأنه حدث ولى وهو شيء متناه ، وموضوعه عابر ومتلاشي وهو لا يهتم الا بالحوادث العابرة . لكن موضوع الفن هو تلك الماهية الداخلية للأشياء والحوادث ، تلك الماهية التي لا تتلاشي وحيث الاشياء والاحداث مجرد ظواهر خارجية لها . لهذا اذا كان علينا ان نرتب الفلسفة والفن والتاريخ بترتيب نبالها الجوهرية وصحتها لماننا يجب ان نضع الفلسفة في المقدمة لان موضوعها هو الكل كما هو في ذاته ، الكل الخالص ، وعلينا ان نضع الفن في المرتبة الثانية لان موضوعه هو الكل في الجزئي ، والتاريخ في المرتبة الأخيرة لأنه لا يتناول الا الجزئي كجزئي . ومع هذا لما كان كل شيء وفي العالم له وظفته الحقبة ويخطيء اذا سعى الى أداء وظائف شيء آخر فان الفن — في رأي أرسطو — يجب ألا يحاول أن يؤدي وظيفة الفلسفة ، لا يجب على الفن أن يتناول الكل المجرد ، وعلى الشاعر ألا يستخدم نظمه كحامل للفكر التجريبي . أن مجاله الحق هو الكل كما يظهر ويتجلى في الجزئي وليس الكل ككل في حد ذاته . ولهذا السبب فان أرسطو يحظر الشعر التعليمي المقصيدة مثل قصيدة أمبيوكليس الذي يعبر عن مذهبه الفلسفي بالوزن ليست في الحقيقة شعرا على الإطلاق . انها فلسفة منقولة . ومن ثم فان الفن أدنى من الفلسفة ، اما الحقيقة المطلقة ، الماهية الباطنية للعالم فهي الفكر ، العقل ، الكل . وتأمل هذه الحقيقة هو موضوع الفلسفة والفن ، لكن الفن يرى المطلق لا في حقيقة النهائية بل مغلفا في ثوب حسي . ان الفلسفة ترى المطلق كما هو في ذاته ، في طبيعته الخاصة ، في حقيقته الكاملة ، انها تراه في ماهية الجوهرية كفكر ، لهذا فان الفلسفة هي الحقيقة الكاملة . ولكن هذا لا يعني أن الفن مفروض فيه أنه لا شأن له بالحقيقة المطلقة . ان كون الفلسفة أدنى من الفن لا يترتب عليه أن الانسان لا يجب أن يكتب الفنان في داخله لكي يرقى الى الفلسفة ، فمن الأفكار الجوهرية في الفلسفة الأرسطية انه في سلم الوجود حتى الصورة الأدنى هي غاية في ذاتها ولها حقيقتها المطلقة ، وأوجه النشاط الأدنى تعترض الأدنى وتتوهم عليها . ان الأدنى يتضمن الأدنى ، والأدنى باعتباره جزءا عضويا في وجوده لا يمكن استثنائه بدون أن يصيب الكل . وكبت الفن لصالح الفلسفة خطأ مماثل تماما للخطأ الأخلاقي بشأن الزهد . لقد رأينا

ونحن نتناول فلسفة الأخلاق عند أرسطو أنه بالرغم من أن نشاط العقل له أكبر تقدير فإن محاولة استئصال العواطف والاندفاعات ممنوعة باعتبار أن هذا أمر خاطيء . وهكذا الأمر هنا بالرغم من أن الفلسفة هي تاج النشاط الروحي للإنسان فإن للفن جدارة وهو غاية مطلقة في حد ذاتها ، وهي نقطة لم يستطع أفلاطون أن يتبينها . وفي الجهاز العضوي الإنساني تعد الرأس هي العضو الرئيسي من بين جميع الأعضاء لكن الإنسان لا يقطع اليد لأنها ليست الرأس .

لذا أتينا الآن لتناول أرسطو الخاص لفن الشعر فإنا يمكننا أن نلاحظ أنه يركز انتباهه في معظمه على الدراما . ولا يهم ما إذا كانت حبكة الدراما تاريخية أو خيالية ، لأن موضوع الفن ، أي عرض ما هو كلى ، يمكن التوصل إليه في سلسلة من الأحداث الخيالية بمثل ما يمكن التوصل إليه في سلسلة من الأحداث الواقعية ، أن موضوع الدراما ليس الدقة الواقعية بل الحقيقة ، ليس الوقائع بل المثال .

والدراما نوعان : تراجيديا وكوميديا ، التراجيديا تعرض الشرائح الأكثر نبلا في الإنسانية . والكوميديا تعرض الشرائح الأسوأ في الإنسانية . ويجب فهم هذه الملاحظة بعناية شديدة فهي لا تعنى أن بطل التراجيديا من الضروري أن يكون خيرا وطيبا بالمعنى العادى بل يمكن أن يكون حتى رجلا شريفاً لكن النقطة الجوهرية هي أنه بمعنى ما من المعانى يجب أن يكون شخصيته عظيمة ، أنه لا يمكن أن يكون شخصيته نكرة أو أمة . ليكون طيبا أو سيئا لكن يجب تصويره في حالة من العظمة والرفعة . إن شيطان الشاعر البريطاني ملتون ليس طيبا لكنه عظيم وهو موضوع ملثم لكتابة تراجيديا . وقوة تفكير أرسطو هنا ليس أمرا لا معنى له لما هو واضح وحقر لا يصلح إطلاقا أساسا للتراجيديا . ومعظم الصحافة الحديثة قد شوهت كلمة التراجيديا هذه . فعندما ينسحق إنسان تعس تحت عجالات قطار تنشر الصحف الخير تحت عنوان « تراجيديا مخيفة » أن مثل هذه الحادثة قد تكون جزئية وقد تكون مخيفة وقد تكون مرعبة لكنها ليست تراجيدية . أن التراجيديا تتناول — دون شك المعاناة لكن لا يوجد شيء عظيم يدمو إلى النبل في هذه المعاناة والتراجيديا معنية بمعاناة العظمة ،

وينفخ الطريقة لا يتعد أرسطو أن البطل الكوميدي هو بالضرورة انسان وغد بل هو على الجملة مخلوق تعس بلا أهمية ، وقد تكون له جدارته ولكن هناك شيء وضيع وحقر فيه يجعلنا نضحك .

إن التراجيديا تحمل معها تطهيرا للنفس من خلال الشفقة والرهبة أو الخوف ، إن الأشياء الوضيعة أو الحقيرة أو المخيفة لا تجعلنا أصحاب نبالة لكن مرض أشكال المعاناة الشديدة العظيمة والتراجيدية أنها يبعث في المشاهد الشفقة والرهبة والخوف اللذين يطهران روحه ويجعلها نقية وصلبة . وهذه فكرة نلاد عظيم ونفذ الرؤية ، ويرى بعض الفلاسفة إن نظرية أرسطو تعنى أن النفس تتطهر لا (من خلال) الشفقة والخوف بل (من) الشفقة والخوف وأنها بالتخلص من هذه العواطف والانفعالات غير الجبيلة أنها تكون سعداء وهم يقيمون تحليلاتهم على أساس اشتغالي لغوي ، وقد تكون هذه الآراء آراء ناس عظام في دراستهم غير أن فهم للفن محدود . ومثل هذه النظرية تجعل من نقد أرسطو العظيم والنفاذ لقاعة جوفاء خالية من المعنى .

(٧) تقدير نقدي لفلسفة أرسطو

ليس من الضروري اتفاق الكثير من الوقت في نقد أرسطو بمثل ما فعلنا مع أفلاطون وذلك لسببين : أولا ، إن أفلاطون بعظمته الواضحة قد وقع في الخطاء بحجب القنوية بها على حين أنه ليس لدينا إلا نقد عكسي بسيط لأرسطو .

ثانيا ، الخطأ الرئيسي في أرسطو هو ثنائية تكاد تكون هي الثنائية التي عهد أفلاطون وما قبل من أفلاطون لا يحتاج إلا لتطبيق قصير في حالة أرسطو .

في الأساس نجد أن فلسفة أرسطو هي نفسها فلسفة أفلاطون مع ازالة بعض اشكال القصور والعجاجة . لقد كان أفلاطون هو مؤسس لفلسفة المثل ولكن المثالية امتزجت على يديه بأشياء غير جوهرية ونهت مع وجود زوائد طفيلية . فتنظرية الفجة في النفس بامبارها شيئا يدخل ويخرج

بالقوة من الجسم وآرائه في النسخ والتفكر وإيمانه بأن هذا (الشيء) تستطيع النفس أن تبعد عنه إلى مسافة بعيدة حتى تبين المثل هذه (الأشياء) وفوق كل شيء فإن حذر هذه الأمور جميعاً هو الخلط بين الواقع والوجود مع ما في هذا من الخط من شأن الكل إلى مجرد جزئى — وهذه هي الأمور غير الجوهرية التى — ربط بها أفلاطون مثاليته الجوهرية . ولقد أخذ أرسطو على عاقبة أن يتناول النظرية الخالصة للمثل — وإن لم يكن — تحت هذا الاسم — وتطهيرها من هذه الشوائب وطرحها على كوامن النفايات وتنقية ذهب أفلاطون مما علق به من أثرية ، الفكر ، الكل ، المثال ، الصورة — سمه ما تشاء — هذا هو الحقيقة الكبرى ، أنه أساس العالم ، أنه جذر الأشياء جميعاً . وهذا كان رأى كل من أفلاطون وأرسطو . ولكن بينما أفلاطون باستخلاص الصور العقلية من الكل وتصوره أنها توجد بمعزل في عالم خاص بها ومن ثم يمكن أن تمثيها صورة النفس الجوابية ، فإن أرسطو رأى أن هذا يعنى معاملة الفكر كما لو كان شيئاً وتحويله إلى مجرد شيء جزئى من جديد . ولقد رأى أن الكل رغم أنه حقيقى ليس له وجود في عالم خاص به ، بل ليس له وجود ألا في (هذا) العالم ، كمجرد مبدأ ضرورى تشكلى للأشياء الجزئية . وهذا هو المفتاح الرئيسى في فلسفته ، ولهذا فإنه يسجل تقدمها هائلاً على أفلاطون ومذهبه هو المثالية اليونانية الكاملة والناكاملة . أنها الذروة التى وصلت لها فلسفة اليونان ، أن فلسفة أرسطو هي زهرة الفكر السابق كله وماهيته وخلاصة الروح الفلسفية اليونانية وجماع كل ما هو طيب عند أسلافه وطرح كل ما هو خاطئ وتافه ، ولم يكن ممكناً للروح اليونانية أن تتقدم أكثر والتطور الوحق لم يكن إلا انهياراً وفي الحقيقة أصبحت على هذا النحو .

ويستحق أرسطو أيضاً الجدارة في أنه قدم الفلسفة الوحيدة في التطور التى رآها العالم مع استثناء فلسفة التطور عند هيجل ولم يتمكن هيجل من أن يجد نظرية أكثر جدادة في التطور إلا بعد أن سار إلى حد كبير على آثار أرسطو ، وربما كان هذا أكثر إسهامات أرسطو في الفكر أصالة . ومع هذا فإن عناصر المشكلة قد استخدمها من أسلافه وأن لم يستند حلها . لقد مزجت مشكلة الضرورة الفكر اليونانى منذ أقدم العصور . ولقد فشلت في حلها فلسفة هيرقليطس حيث كانت بارزة بأكبر قدر . لقد شحذ

هيرقليطس وأتباعه أذهانهم لاكتشاف كيف تكون الصيرورة ممكنة . ولكن حتى لو كانوا قد حلوا حتى هذه المشكلة الثابتية فإن السؤال الأكبر لا يزال قائما في الخلفية وهو (ما الذى تعنيه هذه الصيرورة ؟) ان الصيرورة عندهم لم تكن الا تغير لا معنى له ، ولم تكن تطورا ، وصيرورة العالم كانت تبارا لا نهاية له من الأحداث الحقيقية التى بلا هدف ، ليست سوى « قصة بروميا أبله » وهى مليئة بالصخب والعنف ولا تعنى شيئا (١) . ولم يسأل أرسطو نفسه فحسب كيف تكون الصيرورة ممكنة ، لقد بين أن للصيرورة معنى وأنها تعنى شيئا وأن صيرورة العالم هى تطور منظم عقليا نحو غاية معقولة (٢) .

ولكن بالرغم من أن فلسفة أرسطو هى أكبر مرضى للحقيقة فى المعصور القديمة فإنه لا يمكن تقبلها على أنها شيء نهائى لا خطأ فيه . وما لا شك فيه أنه ما من فلسفة يمكن أن تكون نهائية ، ودعونا نطبق اختبارنا المزدوج . هل يفسر مذهب العالم وهل يفسر نفسه ؟ أولا : هل يفسر العالم ؟ ان سبيل فشل أفلاطون هنا هو ثنائية مذهبه بين الحس والفكر ، بين الهوى والمثل . ولقد كان من المستحيل استخلاص العالم من المثل لأنها منفصلة من العالم انفصالا تاما . والهوة كبيرة حتى أنه لا يمكن ميورها ، فالمادة والمثل متباعدان ولا يمكن التقريب بينهما ، ولقد تبين أرسطو هذه الثنائية فى أفلاطون وحلول تجاوزها ، فبال أن الكلى والجزئى لا يوجدان متباعين فى عالمين مختلفين . ليس المثل شيئا متسا والمادة شيئا هناك حتى ان هذين اللذين لا يلتقيان يجب أن بنفسا بالقوة وعلى نحو آلى لتكوين عالم ، ان الكلى والجزئى ، الهوى والصورة لا انفصالان ، والرابطة بينهما ليست آلية بل عضوية . وهكذا جرى الاترار بثنائية أفلاطون وجرى تلخيصها . ولكن هل يمكن تجاوزها حقا ؟ الجواب يجب أن يكون بالنسب فليس يكفى (بقوة الإرشام) التقريب بين الهوى والصورة وتأكيد أنها لا انفصالان بينما يظلان من ناحية المبدأ ذاتيتين منفصلتين ، فإذا كان المطلق هو الصورة فإن الهوى يجب أن تشتق من الصورة فهى ليست سوى إسقاط وتجل للصورة ويجب تبين ان الصورة لا تكفى بأن لا تمحل الهوى فحسب بل هى تنفجها . فإذا أكدنا أن

(١) هذه الجملة لشيكسبير ثم استمد منها الروائى الأمريكى المعاصر وليام فوكر عنوان روايته « الصخب والعنف » (المترجم) .

الحقيقة الأولية واحدة هي الصورة اذن يجب ان نبرهن على ان كل شيء آخر في العالم بما في ذلك الهوى يظهر من ذلك الوجود الاولى ، فاما ان الهوى تظهر من الصورة او انها لا تظهر منها فاذا كانت تظهر منها فان هذا الظهور يجب ان يعرض . واذا كانت لا تظهر . اذن فان الصورة ليست هي الحقيقة المطلقة الوحيدة ، لان الهوى هي جوهر مطلق أولى غير مشتق من شيء آخر وعلى نفس القدر من التساوى مع الصورة . وفي تلك الحالة لدينا يجب ان يكون لدينا وجودان مطلقان حقيقيان متساويان كل منهما غير مشتق من الآخر ويحيث ان جنبها الى جنب من بدء الازل . وهذه ثنائية وهذا هو التصور في أرسطو . فهو لا يكتفى بعدم اشتقاق الهوى من الصورة بل واضح أنه لا يرى ضرورة لهذا . ومن المحتمل أنه يحتج ضد أية محاولة للقيام بهذا ، لأنه عندما يوجد بين الطل الصورية والغائية والعامّة — تاركا العملة المادية — فان هذا مساو لتأكيد ان الهوى (لا يمكن) ان تشتق من الصورة . ومن ثم فان ثنائيته متعبدة ومتصودة .

يقول أرسطو ان العالم مؤلف من الهوى والصورة . فمن أين تأتي هذه الهوى ؟ وفي مذهب الهوى لا تنبثق من الصورة ولهذا لا نستطيع ان نستنتج سوى ان وجودها في ذاتها بالكلية أي انها جوهر ، حقيقة مطلقة . وهذا غير متفق بالمرّة مع تأكيد أرسطو انها في ذاتها ليست شيئا سوى إمكانية محض ، وهكذا نجد هذه الثنائية بين الحس والفكر ، بين الحس والفكر ، بين الهوى والمثال ، بين اللامحدود والمحدود المسارية في الفلسفة اليونانية كلها لا تحل في المقام الأخير . ان العالم لا يفسر لأنه ليس مشتقا من مبدأ واحد . فاذا كانت الصورة هي المطلق فان العالم كله يجب ان يشتق منها وهي لا تشتق منها في مذهب أرسطو .

ثانيا ، هل مبدأ الصورة يفسر نفسه ؟ هنا — مرة أخرى — يجب ان ترد بالسلب لمعظم ما قيل عن افلاطون تحت هذا العنوان يجب ان يطبق بالمثل على أرسطو . لقد أكد افلاطون ان المطلق هو العقل ولهذا لم يكن محتما عليه ان يشرح ان حقيقة عن العقل هو حديث عقلي حقا ، لقد فشل في هذا . ولقد أكد أرسطو الشيء نفسه ، فالصورة ليست سوى كلمة أخرى عن العقل . ومن ثم يجب ان يبين لنا ان هذه الصورة مبدأ عقلي وبهذا

يعنى انه يجب ان يبين لنا انها ضرورية ، غير انه يفشل فى هذا كيف تكون الصورة مبدأ ضرورياً مجدداً لذاته ؟ لماذا يجب ان يكون هناك مبدأ أسبه الصورة ؟ اننا لا نتبين أية ضرورة . انه مجرد واقعة ، انه ليس سوى سر مطلق ، انه (هو) هكذا وهو غاية ذات . ولكن لماذا يجب ان يكون هكذا ، لا نستطيع ان نبين سببا ، كذلك لا نستطيع ان نتبين السبب الذى يحتم وجود أية أنواع خاصة للصورة . وحتى يمكن الأرسطو أن يفعل هذا كان يجب أن يبين أن الصورة تكون وحدة نسقية وأن الصورة يمكن اشتقاقها من صورة أخرى كما رأينا كيف أن أفلاطون اضطر أن يشتق كل مثال من مثال آخر . وهكذا يؤكد أرسطو أن صورة النباتات هي التغذية وصورة الحيوانات هي الاحساس وأن الصورة تنتقل الى الصورة الأخرى ولكن حتى لو كان هذا التأكيد حقا ، فانه مجرد واقعة ، ويجب ألا يكفى بتأكيد هذا بل يجب اشتقاق الاحساس من التغذية . وبدلاً من أن ينعى بالرغم من أن التغذية تنتقل الى الاحساس فانه يجب أن يدين أن التغذية (يجب) أن تنتقل الى الاحساس وأن الانتقال من صورة الى أخرى هو ضرورة منطقية وبلا فائنا لن نستطيع ان نتبين (السبب) الذى من أجله يحدث هذا التغير . وهذا يعنى أن التغير غير (مفسر) .

ولنتبين أثر هذا على نظرية التطور . لقد قيل لنا أن سيروية العالم تتحرك نحو غاية وهذه الغاية هي التحقق الذاتى للعقل وانه يمكن إهرازها على نحو تقريبي على الإنسان لأن الإنسان موجود عقل ، وهذا معقول تماماً . ولكن هذا يتضمن أن كل خطوة على التطور أرقى من الخطوة السابقة لأنها تزداد قرباً من غاية سيروية العالم . ولما كانت هذه الغاية هي العقل العالم فإن هذا مكافئ لقولنا أن كل خطوة هي أرقى من الخطوة السابقة لأنها عقلانية أكثر ، ولكن كيف يكون الاحساس أكثر عقلانية عن التغذية ؟ لماذا لا يكون العكس ؟ ان التغذية تنتقل عبر الاحساس الى العقل الإنساني ولكن لماذا لا يجب أن ينتقل الاحساس عبر التغذية الى العقل الإنساني ؟ لماذا لا يكون النظام معكوساً ؟ لا نستطيع أن نفسر . وهذا الاعتراف المبيت تماماً لأية فلسفة من التطور وإن الموضوع الكلى لمثل هذه الفلسفة هو أن يوضح لنا لماذا الصورة الأرقى أرقى ولماذا الصورة الأدنى أدنى : لماذا — مثلاً — التغذية كصورة أدنى يجب أن تاتى أولاً والاحساس ثانياً وليس العكس ؟ فإذا كنا لا نستطيع ان نتبين سبباً لا يجعل

النظام معكوساً فهذا يعنى ببساطة أن فلسفتنا في التطور قد فشلت في تغطيتها الرئيسية ، أنها تعنى أننا لا نستطيع أن نصين أى فرق حقيقى بين الأحنى والأرقى وأن كل ما لدينا هو مجرد تغير بدون تطور فمسواء أن تنتقل أ الى ب أو أن تنتقل ب الى أ والطريقة الوحيدة التى يستطيع بها أرسطو أن يتغلب على هذه الصعابة هى أن يبرهن على أن الاحساس هو تطور للعقل الذى يتجاوز التغذية . وهو لا يستطيع أن يفعل هذا إلا بأن يظهر أن الاحساس يظهر من التغذية منطقياً وذلك لأن التطور المنطقى هو نفسه تطور عقلانى ، كان يجب عليه أن يشتق الاحساس منطقياً من التغذية وكذلك بالنسبة لكل الصور الأخرى . وكل ما يمكن قوله هو أن أرسطو كان مؤسس فلسفة في التطور لأنه رأى أن التطور يتضمن حركة نحو علوية والآلة حاول أن يسير إلى المراحل المختلفة في الحصول على تلك النهاية لكنه فشل عقلانياً في أطوار المذهب مرحلة بعد أخرى .

ولما كان مبدأ الصورة بصفة عامة لم يوضحه على أنه ضرورى وكذلك الصور الجزئية المشتقة كل منها من الأخرى فإن علينا أن نستنتج أن أرسطو — مثل أفلاطون — قد (سمى) مبدأ ذاتى التفسير أو العقل أو الصورة كميعة مطلقاً للأنبياء لكنه فشل في أن يبين بالتفصيل أنه يفسر ذاته بذاته . ومع هذا بالرغم من أشكال التصور هذه فإن فلسفة أرسطو هى فلسفة من أعظم الفلسفات التى شهدتها العالم أو يتعلم أن يشهدها ، وإذا كانت لا تحل كل المشكلات فاتها تجعل العالم معقولاً أكثر بالنسبة لنا من ذى قبل .

الفصل الرابع عشر

(الطابع العام للفلسفة بعد أرسطو)

سرعان ما يمكن سرد قصة بقية الفلسفة اليونانية لأنها قصة انهيار ،
ان الفلسفة بعد أرسطو أقل فترات الفكر اليوناني الطلائع وتنتهي وبهاء ولن
أسرد الا خطوطها الرئيسية .

ان الخصائص العامة لانهيار الفكر الذي جاء بعد أرسطو انها ترتبط
أرضياتا وثقيا بالاحداث السياسية والاجتماعية والخلقية في تلك الحقبة .
فبالرغم من تحطم امبراطورية الاسكندر الضخمة بعد وفاته فان هذه الحادثة
لم تساعد بأي حال من الأحوال على طرح نير الطغاة على الدول اليونانية .
وفيما عدا سبارطة أصبحت هذه الدول خاضعة لسيادة مقدونيا ولم تغير وفاة
الاسكندر هذه الحقيقة . ولم يكن الأمر قاصرا على البداة أو الفلظلة لكي
تظلم حضارة جميلة ورائعة فظلك الحضارة كانت هي نفسها تهازل فلذلك كنا
اليونان على ان يكونوا شسعبا عظيميا وحرأ واخذت حيويهم في الاتحسر
لقد بدأوا يشيخون . لقد بدأوا يتقهقرون أمام الاجناس الاكثر شبابا والاكثر
قوة . ولم تلتص عددة سنوات حتى ولم تعد اليونان الا مجرد اقلهم رومانى
وهي تتنقل من نير غريب الى نير غريب آخر .

والفلسفة ليست شيئا يقل بمعزل من نمو وانهيار روح الانسان
فهى تنسج جنبها الى جنب مع التطور السياسى والاجتماعى والدينى والفنى .
وما التنظيم السياسى والفن والدين والعلم والفلسفة الا أشكال
مختلفة تعبر فيها حياة الناس عن نفسها . والجوهر الأسمى السببى
للحياة القومية انما يوجد في الفلسفة القومية وتاريخ الفلسفة هو مصب
تاريخ الأمم . ولقد كان الأمر طبيعيا ان ن الفلسفة اليونانية بدءا من
الاسكندر انما ستعرض للأمراض المرضية لانهيار .

والملائمة الجوهرية لانهيار الفكر اليونانى هي الذاتية الشديدة التي

هي صفة كل المدارس بعد أرسطو فلم توجد مدرسة منها مهمة بحل مشكلة العالم لذاتها . لقد ولت الروح العلمية الخالصة والرغبة في المعرفة لذات المعرفة . لقد مات ذلك الفضول أو تلك الدهشة التي تحدث عنها أرسطو على أيها الروح المثيرة للفلسفة والروح الدافعة للفلسفة لم تعد السعي المنزه عن الغرض للوصول إلى الحقيقة بل مجرد رغبة الفرد في الهرب من شرور الحياة . والفلسفة لا تهم الناس إلا بقدر ما تؤثر في حياتهم . لقد أصبحت متركزة حول الإنسان وقاصرة على « وكل شيء يدور حول الذات الفردية ومصيرها وقدرها ورماتها النفس » . ولقد كان الدين اليوناني قد غمد وأصبح بلا قيمة منذ فترة طويلة والآن فإن عمل الفلسفة حل محل عمل الدين وأصبحت الفلسفة هي الملائم من مواصف الحياة ، ومن ثم أصبحت مثلية ، وأصبحت تبت كل شيء — أخلاقية ، وأصبحت جميع انقسام الفكر خاضعة الآن لفلسفة الأخلاق . ولم تعد كما كانت في أيام شباب وقوة الروح اليوناني عندما تطلع أكرينوقان أو انكساجوارس إلى السماء وتسأل بضاجة عن ماهية الشمس والفجوم وكيف ظهر العالم ، لم يعد الفكر الناس متجها للخارج نحو النجوم ، بل أصبح متجها في الداخل في أنفسهم . لم يعد الفكر الكون بل لفكر الحياة الإنسانية الذي يجعلهم يتسلطون .

وهذه النزعة الذاتية لها نتائجها الضرورية وهي النزعة الأحادية الجانب وغلبة الأصالة ونزعة الشك الكامنة . ولما لم يعد الناس مهتمين بالمشكلات الأوسع للكون بل بالمشكلات الصغيرة نسبيا الخاصة بالحياة الإنسانية ، فإن نظريتهم تصبح أخلاقية تماما وتصبح طبيعة الإتيق وأحادية الجانب . ومن لا يستطيع أن يفنى ذاته لا يستطيع أن يفهم في الكون ويفنى نفسه بل أنه لا يطلع إلى جميع الأشياء إلا من حيث تأثيرها على نفسه وهذا لا يفضي إلى تولد أفكار عظيمة وكثلة ، أن الإنسان يصبح متركزا في ذاته ويجعل الكون يدور حول محوره . ومن ثم لم يعد عندنا الآن بمذاهب كلية شاملة عظيمة مثل مذهب افلاطون وأرسطو . ولم تعد دراسة الميتميزيكا والفيزيكا والمنطق تتم في ذاتها بل هي تمهيدات لفلسفة الأخلاق وضيق الإتيق الذي ازداد تركزا إنما ينتهي في آخر الأمر إلى التمعيب . ومن هنا نجد نزوة الزهد التمعيب الذي أخذت به الرواقية ، والفلسفة غير المتوازنة والأحادية الجانب إنما تفضي إلى الظن « ومثل هذه الفلسفة

المحاصرة بفكرة واحدة غير المقيدة بأى اعتبار آخر وعوامل الحقيقة الهامة بصرف النظر من أية مطالب أخرى إنما تدفع فكرتها الحرونة الى تطرفها المنطقي ومثل هذا الاجراء انما ينتج عنه الانفراق أو التناقض الظاهري والتهور ، ومن ثم فان الروائيين اذا جعلوا واجبهم هو مراقبة الذات لا بد وأن يتصوروها على أنها التعارض المتطرف لكل الدوافع الطبيعية بشدة لم تسمح لى أى مذهب أخلاقي سابقا لهما عدا الكمية ، ومن ثم فان الشكك اذا نالوا بأن المعرفة صعب تحصيلها لا بد وأن ينحسروا الى نتيجة متطرفة وهى أن أية معرفة مستحيلة استحالة تامة . ومن ثم فان الانلاطونيين الجدد سينحدون بكل هذه الاتجاهات ليعتبرون جنون النفس الشديد هو لسان حال الفلسفة الحقيقية وسيدخلون لى الغالب كل الأدوات الخيالية الخاصة بالسحر والشياطين وأشياء الآلهة ، اذ غاية النزعة السوية والتوازن هما خاصيتا الفترة الأخيرة فى الفلسفة اليونانية ، لقد ولى صلاء وهدوء الانلاطون وأرسطو وهنت محلها الملطنة والتهور .

ونفس الأمالة هو النتيجة الثانية المترتبة على النزعة الذاتية لى ذلك العصر فاذا كانت الميتافيزيقا والفيزيقا والمنطق لا يمكن أن تغرس الا من أجل المصلحة العملية الخاصة بانها لا تزدهر . وبدل التقدم فى مجالات الفكر هذه يتقهقر فلاسفة العصر الى الوراء ويتم اهواء المذاهب القديمة التى لم يعد هناك ايمان بها منذ وقت طويل وتتمشى نظامها الميتة وتنفض منتصرة ، ويمود الروائيون الى هيرقليطس لى الفيزيقا ويحيى بيقور النزعة الخفية عند ديمقريطس ، وحتى لى فلسفة الأخلاق حينئذ تركز مذاهب ما بعد أرسطو كل تفكيرها فان هذه المذاهب ليس لديها جديد تقوله بالمرأة والروايات تستعير أفكارها الرئيسية من الكلبة ، والابهيورية تستعير أفكارها الرئيسية من القورينائية ، أن فلاسفة ما بعد أرسطو انما يعمدون تنظيم الإنكار القديمة لى ترتيب جديد ، وهم يفتقون لهم أفكار الماضى ويالتقون لى هذه الفكرة أو تلك ، وهم يلونونها ويوجهونها لى كل اتجاه ويستقرون جانبا بحسب من قطرة حياة جديدة ، ولكن لى النهاية لا يظهر جديد ، أن الفكر اليونانى ينتهى وما من جديد يأتى منه ، ومن أول روايتى الى آخر الانلاطونى جديد لا يوجد مبدأ جديد جوهرى يمكن أن ينضاف الى الفلسفة ولن يكون هناك جديد الا لو اعتبرنا الأمر كذلك الإنكار الكيفية والسيئة التى جلبها الانلاطونيون الجدد من الشرق .

وأخيرا فإن النزعة الذاتية تنتهي على نحو طبيعي — إلى النزعة الشككية وهي انكار كل معرفة ورفض كل فلسفة لقد رأينا من قبل — عند السوفسطائيين — ظاهرة الذاتية انما تنحصر الى نزعة الشك . لقد جعل السوفسطائيون الذات الفردية هي مقياس الحقيقة والأخلاق وهذا يعنى في النهاية انكار الحقيقة والأخلاقيات معا . وهكذا الامر أيضا الآن ، فالنزعة الذاتية عند الرواقية والابيقورية تبعتها نزعة الشك عند فيرون وأتباعه ومهم كما هو الحال مع السوفسطائيين — لا يوجد شيء حقيقي أو طيب في ذاته بل ان الرأي هو الذي يجعله كذلك .

الفصل الخامس عشر

الرواقيون

زينون من قبرص هو مؤسس المدرسة الرواقية وهو يوناني من أصل مينيقي وقد ولد حوالي ٤٣٢ ق. م. وتولى عام ٢٧٠ ق. م. ويتال أنه سار في طريق الفلسفة الأتية فقد كان ألامكة في هادك قرقي سدينة — وهو دافع يعد من خواص ذلك العصر لقد أتى إلى أثينا وتعلم الفلسفة على يد كراتس الكلبي وستيايو من ميجارا وبوليبيو من الأكاديمية ، وفي حوالي عام ٣٠٥ ق. م. أسس مدرسة في رواق بوكلي وبق هذا جاء استسم الرواقية ، ولقد مات منتحرا . وتبعه كلينقيس ثم كريسيبوس وهما زعماء المدرسة ، وكان كريسيبوس رجلاً له إنتاج هائل وعمل دراسي شحيم . ولقد ألف أكثر من سبعمائة كتاب ولكن لمقتت جهما ، وبالرغم من أنه ليس مؤسس المدرسة إلا أنه كان العمود الرئيسي في الرواقية ، ولقد جذبت المدرسة العديد من الاتباع وأزدهرت لعدة قرون لا في اليونان وبعدها بل فيما بعد في روما حيث كبار الكتاب من أمثال ماركوس أورليوس وسنيكا وأبكتيوس وهم يحفون أنفسهم من أتباع هذه المدرسة .

ونحن لا نعرف إلا القليل على وجه اليقين مما هو نصيحتهم الرواقيين زينون أو كلينقيس أو كريسيبوس في تكوين عقائد هذه المدرسة ، ولكن بعد كريسيبوس اكتملت الخطوط الرئيسية لعقيدة المدرسة ، ولهذا سوف نتناول الرواقية ككل لا تعاليم رواقى خاص ، وينقسم المذهب إلى ثلاثة أقسام : المنطق والفيزياء والأخلاق والقسم الأولان تابعا للتقسيم الأخير ، فالرواقية هي في أساسها مذهب في فلسفة الأخلاق تسترشد مع هذه المنطق بعد نظرية في المنهج وتقوم على الفيزياء كاستاس لها .

المنطق

يمكننا أن نمر مروراً عابراً على المنطق الصوري عند الرواقيين والذي هو في أساسياته منطق أرسطو ، وعلى أية حال يشيرون لهذا المنطق نظرية

خاصة بهم من أصل المعرفة ومقيار الحقيقة . يقولون ان كل المعرفة تدخل الى العقل من خلال الحواس ، فالعقل (لوحة بيضاء) تنقش عليها انطباعات الحواس ، والعقل قد يكون له نشاط معين خاص به لكن هذا النشاط قاصر تماما على المواد التي تقدمها أجهزة الحس الفيزيائية ، وبطبيعة الحال تتعارض هذه النظرية تمام التعارض مع مثالية أفلاطون الذي منده العقل وحده هو مصدر المعرفة والحواس هي مصادر كل وهم وخطأ . ولقد أنكر الرواقيون الحقيقة الملائيمية للمفاهيم ، فالمفاهيم هي مجرد أفكار في العقل متجردة عن الجزئيات وليس لها حقيقة خارج الوهم .

ولما كانت كل معرفة هي معرفة بموضوعات الحس فإن الحقيقة هم ببساطة مطابقة انطباعاتنا مع الأشياء ، فكيف يمكن لنا أن نعرف ما اذا كانت أفكارنا نسخا صحيحة من الأشياء . كيف نميز بين الواقع والتخيل أو الأحلام أو الأوهام ؟ ما هو مقيار الحقيقة ؟ انها لا يمكن ان تقوم في المفاهيم لأن المفاهيم من صنعنا نحن ولا شيء حقيقي سوى انطباعات الحواس ولهذا فان مقيار الحقيقة يجب ان يقوم في الاحساس نفسه . انها لا يمكن أن تكون في الفكر بل يجب أن تكون في الوجدان . ويقول الرواقيون أن الأشياء الحقيقية تلج علينا شعورا هائلا أو قناعة بحقيقتها وقوة الصورة وحيويتها هما اللذان يميزان هذه الانراكات الحسية الحقيقية عن الحلم أو الخيال . من ثم فان مقيار الحقيقة الوحيد هو هذه القناعة الفريدة حيث الحقيقي يفرض ذاته على وعينا ولا يمكن أنكاره . ويمكن هنا ملاحظة الانزلاق الى الذاتية الكليمة الكلية ، ولا يوجد مقيار أساسي كلى للحقيقة ، وهي لا تقوم على العقل بل على الشعور ، وكل شيء يتوقف على القناعات الذاتية لدى الفرد .

الفيزيائية

القضية الأساسية في الفيزياء الرواقية هي انه « ما من شيء غير مادي له وجود » ، وتتمشى هذه المسألة مع النزعة الحسية لمذهبهم في المعرفة . لقد وضع أفلاطون المسألة في الفكر ووضع الحقيقة — لهذا — في المثال ، وعلى أية حال وضع الرواقيون المعرفة في الاحساس الفيزيائي ووضعوا الحقيقة — لهذا — لما هو معسوف بالحواس أي المادة .

ويقولون ان كل الاشياء حتى النفس ، وحتى الله نفسه ، مادية ولا شيء أكثر .
ويقوم هذا الاعتقاد على اعتبارين : الأول ، ان وحدة العالم تقتضيه عالم
واحد ولهذا يجب ان يصدر عن الواحد ويجب ان نكون لدينا نزعة واحدة —
لقد انحلت مثالية أفلاطون وأرسطو في الصراع العقيم ضد ثنائية المادة
والفكر . ولما كانت الهوة لا يمكن عبورها من جانب المثال فيجب ان نقف في
صف المسادة ونرد العقل اليها . وثانيا نجد ان الجسم والنفس ، والله والعالم
هما زوجان يؤثران في بعضهما . فمثلا الجسم يلقح الأفكار (الانطباعات
الحسية) في النفس والنفس تنتج الحركات في الجسم . وهذا سيكون مستحيلا
اذا لم يكن كلاهما من الجوهر نفسه . ان الجسماني لا يمكن ان يؤثر في
اللاجسماني واللاجسماني لا يمكن ان يؤثر في الجسماني فليست هناك نقطة
التقاء ومن ثم نرجح ان يكون الكل جسمانيا بالتساوي .

لما كانت كل الاشياء مادية ، فما هو النوع الاصلى للمادة او ما هي المادة
التي صنع منها العالم ؟ لقد رجع الرواقيون الى هيرقليطس بحثا عن جواب ، ان
النار هي النوع البعثنى لوجود وكل الاشياء مؤلفة من النار ، ولقد ربط الرواقيون
هذه المسادة بوحدة الوجود ، والنار الأولية هي الله فاعله مرتبط بالعالم فلما
كما ترتبط النفس بالجسم ، والنفس الانسانية أشبه بالنار ولذا من النار
الالهية ، انها تنفذ وتتسلل في الجسم كله وحتى يمكن ان يكون نفاذها كاملا
فان الرواقيين ينكرون عدم نفاذ المادة ، فكما ان النفس النارية تنفذ في
الجسم كله فان الله او النار الأولية تحيط بالعالم كله ، انه نفس العالم
والعالم جسمه .

لكن بالرغم من هذه المسادية فان الرواقية تؤكد ان الله هو العقل
المطلق ، وليس هذا عودة الى المثالية ، ان هذا لا يقضن لا جسمانية الله
لعقل مثل كل شيء آخر مادي . انه يعني ببساطة ان النار الالهية هي عنصر
عقلاني ، ولما كان الله هو العقل فانه يترتب على هذا ان العالم محكوم
بالعقل وهذا يعني شيئين : أولا ان هناك غرضا في العالم ومن هنا ياتي
النظام والتناغم والجمال والتصميم . ثانيا لما كان العقل هو القانون مقابل
القانون فان هذا يعني ان الكون خاضع لسيطرة القانون وهو محكوم
بالضرورة الصارمة للعلة والمعلول .

ومن ثم فإن الفرد ليس حراً ، ولا يمكن أن تكون هناك حرية حقيقية للارادة في عالم محكوم بالضرورة ، ويمكننا أن نقول — دون ضرر — أننا نختار هذا أو ذاك وإن لتعللنا ارادية ، ولكن مثل هذه العبارات تعنى بكل بساطة أننا نميل الى ما نفعله ، وما نفعله محكوم بالعلل ومن ثم محكوم بالضرورة ، وسيروية العالم دائرية ، ان الله يغير الجوهر الناري لذاته اولا الى هواء ثم الى ماء ثم الى تراب ومن ثم ينشأ العالم ، لكنه ينتهى بحريق تمود منه كل الاشياء الى النار الاولى ، وبعد هذا في وقت محدد من قبل يحول الله نفسه ثانية الى العالم ، ويترتب على قانون الضرورة ان الدور الذي يسير فيه هذا العالم الثاني وكل عالم نال سيكون متاثلا في كل شيء مع الدور الذي سار فيه العالم الاول ، والسيروية تستمر الى الأبد وما من شيء جديد يحدث اطلاقا ، وتاريخ كل عالم متتابع هو نفسه مثل العوالم الأخرى حتى آخر تفصيل فيها .

والنفس الانسانية جزء من النار الالهية وتنطلق الى الانسان من الله ، ومن ثم هي نفس عقلانية وهذه نقطة ذات أهمية قصوى في الأخلاق الرواقية فهي ان نفس كل فرد لا تأتي من الله مباشرة فالنار الالهية انبثت في الانسان الاول ومن بعد هذا تنطلق من الوالد الى الطفل في فعل الانجاب ، وبعد الموت تستمر النفوس في الوجود الفردي حتى الحريق العام حيث تمود هي والاشياء الأخرى الى الله . ويرى البعض ان هذا يتم بالنسبة للنفوس جميعا ويرى البعض الآخر ان هذا يتم بالنسبة للنفوس الطيبة فحسب .

المسألة الاخلاقية

وتقوم التعاليم الأخلاقية الرواقية على مبدأين سبق أن وردا في الفيزياء عندهم ، أولا : ان الكون محكوم بقانون مطلق لا يسمح بأي استثناء ، ثانيا : ان الطبيعة الجوهرية للانسان هي العقل ، وكلاهما يتلخصان في الشعار الرواقى الشهير : « عش وفق الطبيعة » : وهذا الشعار في سجانين : انه يعنى — أولا — ان الناس جب ان يتطابقوا مع الطبيعة بالمعنى الواسع أى ان يتطابقوا مع قوانين الكون وهو يعنى — ثانيا — انهم يجب ان يطبقوا اعمالهم مع الطبيعة بالمعنى الضيق حسب طبيعتهم الجوهرية أى العقل وهذان التعبيران يعنيان عند الرواقيين شيئا واحدا فالكون ليس محكوما

بالقانون فحسب بل بقانون العقل أيضا والإنسان في اتباعه للطبيعة العقلانية إنما يطابق نفسه في الواقع مع قوانين العالم الواسع ، وبمعنى ما من المعانى — بطبيعة الحال — لا توجد إمكانية إلهام الإنسان لمعصيان قوانين الطبيعة فهو مثل كل الأشياء الأخرى في العالم ينصرف وفق الضرورة . ويمكن التساؤل ، ما هي نافذة تنبيه الإنسان لاطاعة قوانين الكون عندما لا يستطيع بآية إمكانية أن يفعل شيئا آخر باعتباره جزءا من جهاز العالم الألى العظيم ؟ وليس مفروضا أن حلا أصيلا لهذه المعضلة يوجد في الفلسفة الرواقية ، وعلى أية حال فإنهم يقولون أنه بالرغم من أن الإنسان سيفعل بمتضى الضرورة في العالم والتي تضطره بان الضرورة قد أمطيت له هو وهذه لا لاطاعة القانون فحسب بل للاستناد الى طاعته واتباع القانون بوصى وتعيد بمثل ما يفعل الكائن العاقل .

أذن الفلسفة هي الحياة بمتضى العقل والأخلاقيات هي ببساطة العمل العقلانى ، ان العقل التكونى هو الذى يدير حياتنا وليس الهوى والارادة الذاتية للفرد . والإنسان الحكيم يلحق — بوصى — بهانة بآية الكون كله ويحرك نفسه كجود ترس في الآلة الكبرى . والآز ، ان تعريف الأخلاقيات على أنها الحياة بمتضى العقل ليس مبدءا خاصا بالرواقيين ، فافلاطون وأرسطو قالا بنفس الشيء . وفى الحقيقة — كما سبق لنا أن تبينا — ان تأسيس الأخلاقيات على العقل لا المشاعر أو المواطن أو العفوس الجزئية للنفس الفردية هو أساس كل فلسفة أخلاقية أصيلة لكن الشيء الفريد عند الرواقيين هو التفسير الإحصادى الجانب بالضيق الإنقى الذى أعطوه لهذا المبدء . لقد ذهب أرسطو الى أن الأخلاقيات في اتباع هذا المبدء أى اتباع الإنسان لطبيعته الجوهرية ، لكنه بين أن الانفعالات والشهوات لها مكانتها في العضوية الانسانية ولم يطابق باستئصالها بل مجرد التحكم فيها بالعقل . غير ان الرواقيين نظروا الى الانفعالات على أنها لا عقلانية ثابا وطلبوا بحوها محوا ثابا وواجهوا الحياة على أنها حركة ضد الانفعالات والمواطن بحيث يجب القضاء عليها قضاء مجرما . ومن ثم فإن آراءهم الأخلاقية تنهى الى نزعة صارمة غير متوازنة من الزهد .

لقد كانت لدى أرسطو طريقة معتدلة وواسمة الاتقى ، وبالرغم أنه آمن بأن الفضيلة وحدها هي القى لها قيمة باطنية الا أنه سمح للخيرات والظروف

الخارجية بمكانة في خطاطية الحياة . لقد أكد الرواقيون أن الفضيلة وحدها خيرة والرديلة وحدها شريرة وكل شيء عدا هذا لا قيمة له بالمرة ، والفقر والمرض والالام والموت ليست شروبا ، التراث والصحة واللذة والحياة ليست خيرات ، وقد ينتحر الانسان في تدمير حياة لا يدمر شيئا له قيمة . وفوق كل شيء اللذة ليست خيرة ولا يجب أن يبحث الانسان عن اللذة ، والفضيلة هي السعادة الوحيدة ويجب على الانسان أن يكون فاضلا لا من أجل اللذة بل من أجل الواجب . ولما كانت الفضيلة هي وحدها الخير والرديلة وحدها هي الشر فانه يترتب على هذا الانفراق أو التناقض الظاهري أن الفضائل كلها خيرة بالتساوي والردائل كلها شريرة بالتساوي وليست هناك درجات .

ان الفضيلة تتأسس على العقل ومن ثم تناسس على المعرفة ، ومن هنا تأتي أهمية العلم والفيزياء والمنطق وهي ليست لها قيمة في ذاتها بل لانها أسس الاخلاقيات والفضيلة الاولى وجذر كل الفضائل الاخرى هي الحكمة ، والانسان الحكيم مرادف للانسان الطيب الخير ، من الفضيلة الجذرية وهي الحكمة تصدر أربع فضائل محورية هي الاستبصار والشجاعة والتحكم في النفس والعقل . ولكن لما كانت كل الفضائل لها جذر واحد فان من يمتلك الحكمة يمتلك الفضائل كلها ومن تفقده تفقده الفضائل كلها . والانسان اما انه فاضل ضاها أو شرير تماما . وينقسم العالم إلى الحكماء والاغبياء ، الحكماء خيرون بشكل كامل والاغبياء اشرار بشكل كامل ولا شيء يبين الاثنين وليس هناك شيء اسمه الانتقال التدريجي من الفضيلة إلى الرديلة أو العكس والانتقال يجب أن يكون ابن لحظة وفي القو . والحكيم كامل كله سعادة وحرية وبراء وجمال ، وهو وحده الملك والسياسي والشاعر والنبى والخطيب والناقد والطبيب الكامل . والفنبي كله شر وبؤس وقبح ومسغبة . وكل انسان اما انه حكيم او غبي . واذا سئل الرواقيون أين مثل هذا الرجل الحكيم وأين يمكن أن يوجد فانهم يشيرون دون شك إلى سقراط وإلى نيوچين الكلبى . وهم يقولون أن عدد الحكماء صغير وهو يزداد صفراً . والمعلم الذى رسموه بأحلك الالوان كبحر للرديلة والقمامة يزداد سوءا بشكل مضطرد .

وعلى كل هذا نتبين بسهولة ملامح نزعة كلبية متجددة . غير أن الرواقيين عدلوا وشذبوا الخطوط الفجة للكلبية وخففوا زواياها الحادة ، وهذا

يعنى عدم التماسك والتآزر، لهذا يعنى أولا أنهم طرحوا مبادئ عجة ثم شرعوا فى تشذيبها والاعتراف بالاستفسارات . ومثل عدم التماسك هذا يتقبله الروائيون تقبلا حسنا على عادتهم . وعملية تشذيبهم لعباراتهم العجة تحدث بثلاثة طرق رئيسية . . أولا : لقد بدلوا مبادئهم بشأن القضاء الكامل على الانفعالات . ولما كان هذا مستحلا فإنه لن يغنى الا الى عدم الفاعلية الساكن ويحدث هذا حتى لو كان الأمر بمكان ، وهم يعترفون بأن الحكيم قد يعرض بعض الانفعالات والعواطف المتقلة والمقلية وإن كان لا يسمح لها اطلاقا بالنمو . ثانيا : لقد عدلوا بمبادئهم بأن كل شيء عدا الفضيلة والرذيلة ليس له معنى مثل هذا الموقف فيه غير واقعى ولا يتفق مع الحياة . ومن ثم فإن الروائيين دون التقيد بالتماسك أمثلوا أن من بين الاشياء التى لا معنى لها بعضها منفصل عن الآخر . وإذا كان للحكيم خيار بين الصحة والمرض فانه سيختار الصحة . وتلخص الاشياء التى بلا معنى الى ثلاث فئات : ما يفسد وما يتجنب وما ليس له معنى تماما . ثالثا : خفف الروائيون من غلواتهم بشأن المبدأ القائل ان الناس إما أنهم أخيار تماما أو أشرار تماما . فالإبطال ورجال السياسة المشهورون فى التاريخ بالرغم من أنهم أغبياء فإن الشرور المشتركة عندهم أقل من شرور الآخرين . زيادة على ذلك ماذا يمكن أن يقوله الروائيون عن أنفسهم ؟ هل كانوا حكماء أو أغبياء ؟ لقد ترددوا فى أن يزعموا الكمال وأن يضعوا أنفسهم على قدم المساواة مع سقراط وديوجين . ومع هذا لم يصلوا الى حد الاعتراف أنه لا يوجد فرق بين أنفسهم والقطيع من الناس . لقد كانوا « خبراء » قديرون من الحكمة ان لم يكونوا حكماء تماما .

فإذا لم يكن الروائيون سوى كلبين أكل تماسكا ولم يأتوا بشيء أصيل فى مذهبهم فى الفيزياء والأخلاق إلا أن الفكرة على الأقل هى التى يستطيعون أن زعموا لها من أخلاقيتهم ، وهذه الفكرة هى فكرة المواطنة العالمية وقد استمدوا هذه الفكرة من مصغرين : أولا : الكون واحد وهو ينطلق من الله ، أو هو منظم بقاتون واحد ويشكل نسفا واحدا .

ثانيا ، مهما يختلف الناس فى الأمور غير الجوهرية فإنهم يشتركون فى طبيعتهم الجوهرية ونى عقلهم ومن ثم فإن الناس جميعا على صعيد واحد حيث أنهم مخلوقات عقلية ويجب أن يكونوا دولة واحدة . وانقسم

البشرية الى دول متحاربة مسألة لا عقلية وبلا معنى . والحكيم ليس مراعاتنا
 لهمم الدولة أو تلك ، انه مواطن العالم . على أية حال لس هذا ألا تطبقا
 للمبادئ التي سبقت في الفيزياء أو في فلسفة الأخلاق . وليس مجموع حصيلتهم
 من الافكار الا مركبا جديدا للافكار سبق أن قال بها سابقوهم ، لتذكروا وضعتي
 الانق ومتطرفين ومخربين في المراحة واحاديثي الجانب . وحقائقها كلها
 أنصاف حقائق . ولقد كانوا في الفلسفة ذاتيين ، فالشيء الوحيد الذي يهمهم
 هو التساؤل : كيف على أن أعش ؟ ومع هذا برغم أوجه القصور هذه
 هناك شيء دون شك عظيم ونبيل عندهم هو غيبتهم على أداء الواجب
 واحترامهم الذي لا يهدأ لكل الغايات الدنيا . وجدارتهم تقوم فيما يقوله
 شبنجار عنهم من أنهم « في عصر الدمار تأسكوا عن طريق الفكرة
 الخلقية . »

الفصل السادس عشر

الابيقوريون

ولد أبيقور في ساموس عام ٣٤٢ ق م . ولقد أسس مدرسته قبل عام أو عامين من خمسين زينون لزواق حتى أن المدرسين منذ البدايات ستقرون . لفتعرف أبيقور متصانفان ولقد استمرت مدرسة أبيقور لأكثر من مئتين سنة على النزعة الخرية عند ديمتريطس غير أن دراسته للمذاهب الأولى للفلسفة لا تبعد أنها دراسة مستنظمة وحياتية تتسم بالاحترام ولقد أسس مدرسته عام ٣٠٦ ق والفلسفة الابيقورية هو الذي أسسها وهو الذي أكملها وليس هناك أبيقوري لاحق لأصل أو غير الكثير في المعتقدات التي وضعها مؤسس المدرسة .

والمذهب الابيقوري موغل أكثر في الناحية العملية عن الرواقية . فبالرغم من أن الرواقية تلحق المنطق والفيزياء بفلسفة الاخلاق فإن ما أسسفه الرواقيون من أهمية وعناية على المذاهب الخاصة بمعمار الحقيقة وطبيعة العالم والنفس وما إلى ذلك أظهر اهتماما أصيلا بهذه الموضوعات (حتى لو كان اهتماما تابعيا) . ولقد قسم أبيقور بالمنزل مذهبه إلى المناطق (الذي سيمناه القوانين) والفيزياء وفلسفة الاخلاق ، ومع هذا فإن نزع التفكير الأولين تابعهما بأعمال واضح وبمقدم حناية . وواضح أن المتبادلات الرواقية تنسب لأبيقور ، ومذهبه خفيف وضعف ، والمعرفة لذات المعرفة لم تكن مطلوبة . وقبل أن الرياضيات لا جدوى منها لأنه لا يوجد ارتباط بينها وبين الحياة . والمنطق وعلم القوانين يمكننا أن نهله ناهيا حيث لا يحتوي على أية عناصر ذات أهمية ومن ثم نتقل دفعة واحدة إلى الفيزياء .

الفيزياء

لا تهم الفيزياء أبينقور الا من نقطة واحدة هي قوتها على طرد
 الخوف الخرافى من عقول الناس . وذهب الى أن كل دين مجاوز للطبيعة
 انما يؤثر فى الناس فى جهته الاكبر استنادا الى الخوف ، فالناس يخافون من
 الآلهة ويخافون من الجزاء ويخافون من الموت بسبب القصص المتعلقة
 بما يعقب الموت . وهذا الخوف والقلق الشاملان أحد الاسباب الرئيسية
 لتعاسة الناس . فإذا حططنا الخوف فأتنا نكون قد حططنا على الأقل المصوق
 الرئيسى للسعادة الإنسانية . ولا نستطيع أن نفعل هذا الا بمذهب ملائم
 فى الفيزياء . وما هو ضرورى هو أن نكون قادرين على اعتبار العالم قطعة
 من الآلية المحكومة بالعلل الطبيعية بحسب نون تفعل كائنات مفارقة للطبيعة
 وحيث يكون الانسان حرا فى أن يجد سعاده بالكيفية وفى الوقت الذى يشاء
 دون أن ترهبه غيلا من الديانة الشعبية . فبالرغم من أن العالم مدير آله يرى
 أبينقور — على عكس الروافيين — أن الانسان يملك الارادة الحرة ، ومشكلة
 الفلسفة هي تأكيد خيرة الطرق لاستخدام هذه الموهبة فى عالم مبحر آليا .
 لهذا فان ما يتطلبه هو فلسفة آلية خالصة . وكان اختراع مثل هذه الفلسفة
 بالنسبة له مهمة لا تتلائم مع تروخيه وهو لا يستطيع أن يتظاهر بأنه يمتلك
 صفاتها الضرورية ، ولهذا تعب فى الماضى وسرعان ما وجد ما يريد فى
 الفرعة الخرية عند ديمتريطس . وهذه الفلسفة باعتبارها فلسفة آلية خالصة
 تلائم اغراضه تماما والروح البراجماتية التى يفخر بها عقائده لا على أية
 أسس تجريدية لها حقيقتها الموضوعية بل على أساس الاحتياجات الذاتية
 والرغبات الشخصية . وكان هذا علامة على ذلك العصر . وعندما تعدد
 الحقيقة شيئا يمكن للناس أن يقيموه وفق احتياجاتهم الحقيقية والخيالية
 لا وفق أى معيار موضوعى فأتنا نكون قد تقدمنا طلى الدرب المفضى الى
 الانهيار ، لهذا آمن أبينقور بالفرعة الذاتية عند ديمواطيس (برمتها) أو مع
 تعديلات طفيفة . وكل الأشياء مكونة من الذرات والخلاء ولا تختلف الذرات
 الا فى الشكل والقتل لا فى الكيف وهى تسقط فى الخلاء . وبفضل الارادة
 الحرة تتحرك عن مسارها فى سقوطها ومن ثم تصادم مع غيرها . وهذا
 اختراع من جانب أبينقور بطبيعة الحال وهو لا يشكل أى جانب فى مذهب
 ديمتريطس . ويمكن أن نتوقع من أبينقور ألا تكون تعديلاته تحسينات

ولمى الحالة الراهنة ، فإن نسبة الإرادة الحرة للذرات يؤثر تأثيرا عكسيا على التماسك المنطقي للنظرية الآلية . ومن تصادم الذرات تظهر حركة دوامة منها يظهر العالم . وليس العالم محسوب بل كل ظاهرة مردية إنما يجرى تفسيرها آليا ، وتستبعد النزعة الفاتية بصراحة . وعلى أية حال لم يكن أبيقور مهتما بأن يعرف الحل الجزئية المحددة للظاهرة ، ويكفى في نظره التأكد أن الذي يحددها ككل هو الحل الآلية مع استبعاد العوامل المجاوزة للطبيعة .

والنفس مؤلفة من الذرات التي تتأثر عند الموت ، وليس هناك تفكير في حياة مستقبلية ، ويجب أن يعد هذا نعمة فهو يحررنا من الخوف من الموت ، والخوف من حياة آخرة . أن الموت ليس شرا ، ولو كان هناك موت فلن نكون موجودين ، وإذا كنا موجودين فلن يكون هناك موت ، وعندما يكفى الموت فلن نشعر به اليس هو نهاية كل شعور وكل وعي ؟ وليس هناك سبب يدعونا للخوف الآن مما لن نشعر به عندما يأتي .

ويعد أن تخلص أبيقور من الخوف من العذاب في الحياة الأخرى لأنه يشرع في التخلص من الخوف من تدخل الآلهة في هذه الحياة . وربما نتوقع من أبيقور أن يحقق الاتحاد لتحقيق هذا الغرض ولكنه ينكر وجود الآلهة ، بل بالعكس أنه يؤمن بوجود عدد لا يقناه من الآلهة وهم على هيئة الانسان لأن هذا الشكل هو أجل الاشكال كلها ، وهي تختلف في الجنس وهي تاكل وتشرب وتتحدث اليونانية . وتكلف اجسامها من جوهر يشبه النور . ولكن بالرغم من أن أبيقور يسمح لها بالوجود فإنه حريص على تجريدها من أسلحتها وسلبها ما تبته من مخاوف ، فهي تعيش في الفضاء بين النجوم حياة خالدة وهادئة ومنمة . وهي لا تتدخل في شئون العالم لأنها سيدة سفادة كاملة . فلماذا تثقل حياتها بأثقال ذلك الذي لا يعبأ بها ؟ وحياتهم هي حياة الفرح الذي لا يكره شيء بالمرّة .

« خالدون مندثرون بالقوى لا يحتاجون لعون على الإطلاق

وهم سادة على جميع السماعات اللا مثيرة

وهم عظماء على الاشباع وعالون على الاستجابة » (١)

(١) الشعر للشاعر البريطاني المعاصر سوينبرن .

لهذا فإن الإنسان وقد تحرر من الخوف من الموت والخوف من الآلهة ليس أمامه من واجب سوى أن يعيش سعيدا بقدر ما تطبق حياته القصيرة على الأرض . ونستطيع أن نترك عالم الفيزياء بظلم لا يثقله شيء ونستدير إلى ما يهمنا هنا وهو فلسفة الأخلاق حيث ما يجب أن يسلكه الإنسان في حياته

فلسفة الأخلاق

إذا كان الرواينيون هم الخلفاء العقليين للكليبيين فإن للأبيقوريين علاقة مماثلة بالقورينائيين . فهم مثل أريشيبيوس أسسوا الأخلاقيات على اللذة لكنهم يختلفون لأنهم طوروا تصور اللذة أكثر نقاء ونهالة مما عرف القورينائيون . إن اللذة وحدها هي الغاية في ذاتها . إنها الخير الوحيد ، والالهم هو الشر الوحيد . لهذا فإن الأخلاقيات هي نشاط يدر اللذة . إن الفضيلة لا قيمة لها في ذاتها بل تستمد قيمتها من اللذة التي تصاحبها .

هذا هو الأساس الذي يستطيع أبيتور أن يجرده أو يرغب في أن يجرده من أجل النشاط الخلقى . وهذا هو المبدأ الأخلاقى الوحيد . وتتألف بقيمة الأخلاق الأبيقورية من تفسير فكرة اللذة . أولا أن أبيتور لا يقصد باللذة — كما يفعل القورينائيون — مجرد لذة اللحظة سواء كانت مادية أو عقلية . إنه يقصد اللذة التي تدوم حياة كاملة ، حياة سعيدة . ومن ثم لا تسمح لأنفسنا بأن نكون سجناء أية لذة أو رغبة جزئية . يجب أن نسيطر على شهواتنا ، بل يجب أن ننفذ من اللذة إذا كانت ستفضي في النهاية إلى ألم أكبر . علينا أن نكون مستعدين لتحمل الألم من أجل لذة قائمة أكبر .

ثانيا : ولهذا السبب نفسه يعد الأبيقوريون الذات الروحية والعقلية أكثر أهمية بكثير من ذات الجسم ، فالجسم لا يشعر باللذة والألم إلا عندما يدومان . والجسم لا يملك في ذاته ذاكرة ولا استباقا مرفيا . والعقل هو الذى يبتكر ويتقن وأكثر الذات والالام قوة هي تلك الخاصة بالذکر والتوقع . واللذة الفيزيائية هي لذة خاصة بالحسد (الآن) فقط . لكن توقع ألم قائم هو قلق عقلى وتذكر لذة ماضية هو بهجة حاضرة . ومن ثم فإن ما هو مستهدف فوق كل شيء هو عقل هادئ غير مضطرب ، لأن لذات

الجسم سريعة الزوال ولذات الروح دائمة . والابيقوريون — مثل الروافيين — ينادون بضرورة التفوق على الآلام الجسدية والطبروف الخارجية . ولهذا فإن الانسان لا يجب أن يعتمد في سعادته على ما هو خارجي ، بل يجب أن يحصل على نعمته وجنته من ذاته . والحكيم يستطيعون أن يكون سعيدا حتى وهو في كرب جسدي وذلك لأنه يملك في هدوء نفسه الداخلي سعادة تفوق كل ألم جسدي . ومع هذا فإن اللذات البريئة للاحاساس ليست ممنوعة وليست محترمة والحكيم يتمتع بأي شيء يستطيعه بدون ضرر . ويضع الابيقوريون قائلهم — من بين كل اللذات العقلية — على الصداقة . ولم تكن المدرسة مجرد تجميع لفلسفة زملاء بل كانت قبل كل شيء جماعة من الصداقات .

ثالثا : يميل المثال الابيقوري في اللذة بالاهري الى التصور السلبي لا الايجابي له . فهم لم يستهدفوا حالة المتعة بقدر ما لا يستهدفون افئدة الخسائر ، أن اللذات الحارة للعالم لا تشكل مثاقم ، بل هم يستهدفون بالاهري الى القوية السلبية للآلام ويستهدفون الهدوء والسكون القلبية وراحة الروح وعدم القلق من جراء الخوف وأشكال القلق . وكانت نظراتهم للمعالم مختلفة بنظرة تشاؤمية مترفة ولطيفة أو السعادة الايجابية بعيدة من تناول الفالين . وكل ما يستطيع أن يأمل فيه الانسان هو تجنب الألم والعيش على العناية الهائلة .

رابعا : لا تقوم اللذة في مضاعفة الاحتياجات واشباعها المقرب ، مضاعفة الاحتياجات يجعل طبيعتها أكثر صعوبة ، فهذا يعقد الحياة دون أن يضيف اليها السعادة . ويجب أن تكون لدينا احتياجات قليلة بقدر الامكان ولقد عاشن ابيقور نفسه حياة بسيطة ونصح اتباعه أن يسروا على نهجه . ويقول أن الحكيم وهو يعيش على الخبز والماء يستطيع أن يشارك زيوس رب الارياب نفسه في السعادة . ان البساطة والتواضع والاعتدال هي خير وسائل السعادة . وغالبية الاحتياجات الانسانية والتمطش للشهرة غير ضرورية وهي بلا جدوى .

وأخيرا فإن المثال الأبيقورى رغم أنه لا يتضمن أية نبالة سارية . فإنه لا يتضمن مع هذا أية اتعابية . فقد ظهر حجب شغوق أريحي عند هؤلاء القوم . وهم يقولون أن ما هو باعث أكثر على اللذة عمل فعل ملهى بالشفقة عن تلقى الشفقة . وليس هناك الا قليل من صلابة الإبطال لدى هؤلاء الفلاسفة الذين هم أشبه بالفراشحات ولكن توجد عناصر رقيقة وسحبوية لدى الفزعات الاخلاقية للطبقة عندهم .



الفصل السابع عشر

الشكك

نزعة الشك شبهة مصطلح فني في الفلسفة وتحتل المذهب الذي يشك أو ينكر إمكانية المعرفة . ولهذا فهو مذهب يجر الفلسفة نظرية لأن الفلسفة ترسم أنها شكل من أشكال المعرفة . وتظهر نزعة الشك وتسلو الظهور في فقرات العرف في تاريخ الفكر، ولقد سبق أن التقينا بها عند السوفسطائيين، فعندما يقال إذا كان هناك شيء موجود فإنه لا يمكن معرفته أما يكون هذا تعبيراً مبائراً عن روح الشك . ونجد عبارة بروتيغوراس : « الإنسان معيار كل الانقياء ترى إلى الشيء نفسه لأنها تتضمن أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف الانقياء إلا كما تظهر له لا كما هي في ذاتها » في التصور الحديثة نجد أكبر ممثل للشك هو ديفيد هيوم الذي حاول أن يبين أن أكثر مقولات التفكير الأساسية مثل الجوهر والعلّة وهوية ومن ثم فائدة يقوض نسيج المعرفة . وعادة ما تنتهي النزعة الذاتية إلى نزعة الشك ، فالمعرفة هي علاقة الذات بالموضوع وأن وضع التأكيد المتطوّر الغامر على أحد الطرفين وهو الذات مع تجاهل الموضوع إنما يقضى إلى انكار حقيقة كل شيء فيها عمداً ما يدعو للذات وكان هذا هو الحال مع السوفسطائيين . والآن لدينا متعودة ظهور لظاهرة مماثلة . والشكك الآن نحن على وشك تناولهم ظهوراً في حوالى الوقت الذي ظهر فيه الرواقيون والأبيقوريون . والاتجاهات الذاتية لهذه المدارس المتأخرة نجد نتيجهما المنطقية عند الشكك . فنزعة الشك تظهر عادة — وإن لم تكن دائماً — عندما تكون القوى الروحية لقوم من الأقوام في حالة انهيار . فعندما تتبدد الدوافع الروحية والعقلية فإن الروح تفرغ وتصبح قلقة وتقلد ذاتها وتبدأ تشك في قوة اكتشافها للحقيقة ، واليأس من الحقيقة هو النزعة الشكية .

فيرون

أول من قدم نزعة شكية شاملة بين اليونان هو فيرون . ولد حوالي ٣٦٠ ق م وكان أصلاً رسالماً . واشترك في بعثة الهند التي أعدها الاسكندر الأكبر . ولم يخلف لنا أية كتابات ونحن ندين بمعرفتنا لأفكاره أساساً إلى تلميذه فيبون من هليوس . وفلسفته — مع كل المذاهم التي بعد أرسطو — فلسفة سلبية خالصة في نظرتها العامة . ونزعة الشك أي أنكر المعرفة ، لا تطرح من جانبها النظري ، بل أن فيرون يرى فيها الطريق إلى السعادة والهرب من كوارث الحياة .

يرى فيرون أن على الحكيم أن يسأل نفسه ثلاثة أسئلة . أولاً يجب أن يسأل ما هي الأشياء وكيف تتكون ، ثانياً كيف نرتبط بهذه الأشياء ، ثالثاً ما يجب أن يكون عليه موقفنا إزاءها . بالنسبة لما هي مثلية الأشياء كل ما نستطيع أن نجيب عليه هو أننا لا نعرف شيئاً ، أن كل ما نعرفه هو كيف تبدو الأشياء لنا أما بالنسبة لجوهرها الباطني فنحن جهلاء به . والشئ نفسه يبدو وبخلاف عند الناس المختلفين ولهذا يستحيل أن نعرف أي رأى هو الصواب . واختلاف الرأي بين الحكماء وكذلك بين العامة يبرهن على هذا . وكل يتبن طرحة يتبن مفسد له على أساس قووة متساوية ومهما يكن رأيي فإن الرأي المناقض يؤمن به بعض الآخرين المهرة في الحكم على الأشياء مثلي . أن الرأي ممكن لكن اليقين والمعرفة مستحيلان ، ومن ثم فإن موقفنا تجاه الأشياء (السؤال الثالث) يجب أن يكون التوقف العام من الحكم أننا لا نستطيع أن نتيقن من أي شيء حتى أتفه أشكال اليقين ، ولهذا لا يجب أن ندلى بأية عبارات موجبة عن أي موضوع .

وكان الفيرونيون حريصين على إدخال عنصر شك حتى في أتفه أشكال اليقين التي قد يتخونها خلال حياتهم اليومية . أنهم لا يقولون « إن هذا الشيء هو » بل يقولون « أنه يبدو » أو « أنه يبدو لي » . وكل ملاحظة يجب أن يسبقها تعبير « ربما » أو « قد » .

وغاية اليقين هذا ينطبق على المسائل العملية انطباقه على المسائل النظرية ولا شيء في ذاته حقيقي أو زائف بل أنه يبدو على هذا النحو

وبالطريقة نفسها لا شيء في حد ذاته خير أو شرير بل ان الرأي والعادة والقانون هو الذى يجعلها على هذا النحو . وعندما يتحقق الحكيم من هذا سيتوقف عن تفضيل اتجاه للسلوك على آخر والنتيجة هي اللامبالاة فكل عمل هو نتيجة تفضيل والتفضيل هو الايمان بان شيئا افضل من شيء آخر . فماذا اتجهت الى الشمال فهذا - لسبب أو لآخر - لا تنى ارى ان هذا افضل من الاتجاه الى الجنوب . امنع هذا الايمان وتعلم ان الشيء ليس في الواقع افضل من الآخر بل يبدو هكذا بحسب ولن يسهل الانسان في اى اتجاه على الإطلاق . ان منع الرأي على نحو تام يعنى مدح السلوك والامتنع والى هذا كان يستهدف فيرون . الا تكون هناك آراء هو شعار الشكك لانه يعنى من الناحية العملية اللامبالاة والسكينة الذلية . ان كل فعل مؤسس على الايمان ، وكل ايمان وهم ، ومن ثم فان غيبة كل لماعية هو مثال الحكيم . وفى هذه اللامبالاة سينبذ كل الرغبات لان الرغبة هي الرأي بان شيئا افضل من شيء آخر . انه سيمش في سكونة تامة وفى راحة تامة للنفس متحررا من كل الاوهام . والتمساسة هي نتيجة عدم احراز ما يرغب فيه الانسان او فقدانها عندما يحرقه . والانسان الحكيم - وقد تحرر من الرغبات - متحرر من التمساسة . وهو يعرف هذا بالرغم من ان الناس يناضلون ويقاقلون لما يرغبون فيه وهم يفترضون - عبثا - ان هناك اشياء افضل من غيرها ومثل هذه الفاعلية ليست الا تضالا عتيا للشيء لان كل الاشياء بلا أهمية على حد سواء ولا شيء بهم . وبين الصحة والمرض ، الحياة والموت الاختلاف ليس شيئا ، ومع هذا فغالما ان الحكيم مضطرب ان يمسك لانه سيسير وفق الاحتمال والظن والعادة والقانون ولكن دون ايمان بالصدق الجوهرى لهذه المعايير او حقيقتها .

الأكاديمية الجديدة

والفرصة الشكية التى لمسها فيرون سرعان ما تبددت ، لكن بدأ مذهب مماثل في جوهره في الظهور وبدأ تدريسه في مدرسة افلاطون . فبعد افلاطون استمرت الاكاديمية بقيادة قادة مخطئين في اتباع التدريب الذى

شعخه المؤسس ، ولكن تحت قيادة أرسيسيللوس خفلت النزعة الشككية الأكاديمية ومنذ ذلك الوقت أصبحت تعرف باسم الأكاديمية الجديدة بالرغم من أن استمرارها التاريخي ك مدرسة لم يقض عليه إلا أن طابعها الأساسي طرأ عليه التغير . مما ميز الأكاديمية الجديدة بصفة خاصة هو معارضتها القلعة للروائيين الذين هاجموا أعضائها باعتبارهم رؤساء النزعة القطعية في ذلك الوقت . وعادة ما تعني النزعة القطعية بالنسبة لنا اتخاذ تأكيدات دون أسس سليمة . ولكن لما كانت نزعة الشك تعتبر كل تأكيد لأساس غير سليم فإن المناقشة بأي رأى إيجابي مهما يكن إنما تعد نزعة قطعية . وكان الروائيون أقوى وأكثر نفوذاً ومعترة من كل الذين كانوا في ذلك الوقت ينادون بآراء فلسفية إيجابية ، ومن ثم اقتصرت الأكاديمية الجديدة بالهجوم باعتبارهم أعظم القطعيين . ولقد هاجم أرسيسيللوس بصفة خاصة عقيدتهم بشأن معيلى الحقيقة . فالمناقشة البارزة التي تراقق الحقيقة — في نظر الروائيين — تراقق الخطأ بنفس الدرجة . ولا يوجد معيار للحقيقة سواء في الحس أو العقل ، يقول أرسيسيللوس : « لست متيقناً من شيء . بل أنني حتى لست متيقناً أنني لست متيقناً من شيء .

غير أن الأكاديميين لم يستخلصوا من نزعتهم الشككية — كما فعل فيرون من قبل — النتيجة المطلقة الكاملة بالنسبة للفعل والسلوك ، فعندهم أن الناس يجب أن يسلكوا وبالرغم من أن اليقين والمعرفة مستحيلان فإن الاحتمال مرشد كاف للفعل .

وعادة ما يمد كارنييدس أعظم الشكك الأكاديميين ومع هذا لم يصف شيئاً جوهرياً جديداً لنفائهم وعلى أية حال يلوح أنه كان انساناً صاحب عقلية دقيقة وقوية وجاء نقده المدمر أشبه بمنجنيق مدمر لا للرواية وحدها بل لكل الفلسفات القائمة . ويمكننا أن نذكر المثلين التاليين كأمودج لامكارة . أولاً : لا يمكن البرهنة إطلاقاً على شيء لأن النتيجة يجب أن تبرهن عليها مقدمات وهذه بخورها تقتضى برهاناً وهكذا دواليك (إلى ما لا نهاية) .

ثانياً : يستحيل أن نعرف ما إذا كانت أفكارنا عن شيء ما حقيقية أى ما إذا كانت تماثل الشيء لأننا لا نستطيع أن نقارن بين فكرتنا والشيء نفسه ولقد قمنا بهذا فإن هذا يقتضى أن نخرج من عقولنا أننا لا نعرف شيئاً عن الشيء سوى فكرتنا منه ، ولهذا لا نستطيع أن نقارن بين الاصل والصورة نظراً لأننا لا نرى سوى الصورة .

نزعة الشك المتأخرة

وبعد فترة توقف عاودت النزعة الشككية الظهور فى الأكاديمية وبالنسبة لهذه الفترة المتأخرة من نزعة الشك اليونانية بعد أينسبيس — وهو معاصر لشيثرون — أول أنموذج وبعد هذا نجد الأسس الشهيرة سبيليكيوس وسكتس أمبريكوس . والطابع المميز لنزعة الشك المتأخرة هو العودة الى موقف ليرون . فالأكاديمية الجديدة فى شغلها للأطاحة بالقطعية الرواقية قد وثقت هى نفسها فى نزعة قطعية . فإذا كان الرواقيون يجرمون على نحو قطعى فالأكاديميون بالكل يتفون على نحو قطعى . غير أن الحكمة لا تكمن فى الجزم ولا فى النفى . ومن ثم نجد الشكاك المتأخرين يعودون الى موقف التوقف الكامل من الحكم . زيادة على ذلك ، نجد أن الأكاديميين قد سمحوا بإمكانية المعرفة المحتملة وحتى هذا أصبح يعد الآن نزعة قطعية . وأينسديس هو مؤلف الجادلات العشرة المشهورة لظهور استحالة المعرفة . وهى لا تحتوى فى الواقع على عشرة أفكار بل تحتوى على فكرتين أو ثلاث أفكار متميزة وما التعدد إلا تنوع فى التفسيرات عن خط الاستدلال لنفسه وهى على النحو التالى :

١ — مشاعر وإدراكات الأحياء جميعها متباين .

٢ — لدى الناس فروق فيزيائية وعقلية مما يجعل الأشياء تبدو لهم مختلفة .

٣ — الحواس المختلفة تعطى انطباعات مختلفة من الأشياء .

٤ — إدراكنا الحسية تتوقف على ظروفنا الفيزيائية والعقلية وفى وقت الإدراك الحسى .

٥ — الأشياء تبدو مختلفة في الأوضاع المختلفة ومن مسافات مختلفة .

٦ — الإدراك الحسى غير مباشر على الإطلاق بل يتم دائما من خلال وسيط ، فمثلا نرى الأشياء من خلال الهواء .

٧ — تبدو الأشياء مختلفة حسب التغيرات في كمها ونوعها وحركتها ودرجة حرارتها .

٨ — الشيء يعطى انطبعاها علينا مختلفا فيما اذا كان اليدا وبما اذا كان غير اليدا .

٩ — كل معرفة مفترضة هي تحصيل ، فكل المحاولات لا تعطينا الا ملاتة الأشياء بالأشياء الأخرى أو بأنفسنا ، فهي لا تقول لنا إطلاقا شيئا عن ماهية الشيء في ذاته .

١٠ — تختلف آراء وعادات الناس في البلدان المختلفة .

الفصل الثامن عشر

الانتقال الى الافلاطونية الجديدة

لقد ثار الشك حول ما اذا كان يجب ادراك الافلاطونية الجديدة في الفلسفة اليونانية أصلاً ، بل ان اردمان في كتابه « تاريخ الفلسفة » انما يدرجها في القسم الخاص بالعصور الوسطى . وذلك لعدة اسباب : اولها : انه قد انقضت حقبة لا تقل عن خمسة قرون تفصل تاسيس الافلاطونية الجديدة عن المدارس اليونانية السابقة . الرواقية والابيقورية والشكية . وهذه الحقبة طويلة اذا ما فكرنا ان المنظور الشامل للفكر اليوناني من كاليس الى الشكك لا يشغل سوى ثلاثة قرون وافلوطين المؤسس الحقيقى للافلاطونية الجديدة ولد عام ٢٠٥ بعد الميلاد ولهذا فهو من الناحية التاريخية نتاج الحقبة المسيحية وثاني هذه الاسباب يرجع الى ان طابعها هو طابع غير يوناني وغير اوروبي فالنصوص الشرقي قد ابلتغ العناصر اليونانية الى حد كبير ، ومقرها لم يكن اليونان بل الاسكندرية وهي محيلة لم تكن يونانية بل مخرنة عالية نفها تلقى جميع الاجناس وبصفة خاصة تتلقى فيها ايدى الشرق والغرب ، والفكر المنصر المنفج تمخض من الافلاطونية الجديدة . ولكن - من جهة اخرى - سيكون من الخطا ادراك تفكير افلوطين واتباعه في فلسفة العصور الوسطى . فالطابع الكلى لما يسمى عادة فلسفة وسيطة قد تعدد بنموه على ارض مسيحية متبزة وهذا الطابع هو الفلسفة المسيحية وهو نتاج الحقبة الجديدة التى حلت فيها المسيحية الوثنية . والافلاطونية الجديدة من جهة اخرى ليست بحسب لا مسيحية بل هي حتى مضادة للمسيحية ، والتاثير المسيحى الوحيى والوارد فيها هو المعارضة لحياء الروح الوثنية في الحقب المسيحية . الروح الوثنية القديمة وهي تفاضل بالسة ضد مناقشتها الفتية واخيراً موت . وبمبها نرى الانفاس الاخيرة والزفرة الاخيرة للثقافة اليونانية القديمة ، ولما كانت غير آسبوية وعناصرها ماتها تستبد استلهاها تملها من غلستات الماضي من لكر وثقافة اليونان . ولهذا فهي بصفة عامة تصنف باعتبارها المدرسة

الآخيرة في الفلسفة اليونانية . ان نترد التوقف الطويلة التي انقضت بين ظهور المدارس اليونانية السابقة والتي تتبعنا تاريخها وتأسيس الانلاطونية الجديدة تمثله بالوجود المستمر . بشكل ملء بالثقوب — للمدارس اليونانية الرئيسية المشائية والرواقية والابيقورية وتتناثر خلالها أحيانا دروب النزعة الشكية غير المطروحة . وسيكون من المتعب ان نتتبع بالتفصيل التطور في هذه المدارس — المجادلات النافذة التي تتلف منها . ولم يعقب هذا فكر جديد ومبدأ أصيل . ويكفي ان نقول انه بسور ألوهية تهاوت الفروق بين المدارس وأصبحت أشكال الاتفاق فيها أكثر ظهوراً . ومع تخافت القوة العقلية أصبح هناك ميل دائم نحو نسبان الفروق والاستقرار — كما فعل الشرقيون — في الضلال المريح ذي الطبيعة الطبعية القائل بأن كل الأديان وكل الفلسفات سواء . ومن ثم أصبحت النزعة الانتقالية والظيفية هي المميز للمدارس الفلسفية . وهي لم تحافظ على ان تظل متباعدة ، فنحن نجد المذاهب الرواقية يدرسها الأكاديميون ونجد المذاهب الأكاديمية يدرسها الرواقيون . ولا نجد الا الرواقيين هم الذين حافظوا على نوعهم بشكل نقى ونأثروا عن النزعة الانتقالية السائدة في العصر . وظهرت أيضاً اتجاهات أخرى ملقد كان هناك تجديد للنيلاطورية برمزيتها وصوفيتها . ونما اتجاه يعلى من شأن تصور الله عالياً فوق العالم وبهذا تتسع البهجة التي تفصل بين الله والعالم حتى ساد الشعور بأنه لا يوجد تواصل بينهما وإن الله لا يستطيع أن يكون معالاً في الهولي ولا الهولي قادراً على أن تكون معالاً في الله . وكان مثل هذا التعامل من شأنه أن يلوث نقاء المطلق . ومن ثم اخترعت جميع أنواع الكائنات — الشياطين — والأرواح والملائكة — لشغل العجوة ولتكون وسائط بين الله والعالم . وكمثل على هذه النزعات الأخيرة وكنهيد للانلاطونية الجديدة نجد أن ميلون اليهودي يستحق ثوبها موجزاً . لقد عاش في الاسكندرية بين ٣٠٠ ق م ، ٥٠ م ولما كسان من المتمسكين الأثداء بالدين والكتاب المقدس الخاص بالجنس اليهودي . لأنه آمن بالوحى الوارد في العهد القديم . لكنه تربى على الدراسات اليونانية واعتقد أن الفلسفة اليونانية هي تكشف أكثر اعتماداً لتلك الحقائق التي تجلت على نحو أكمل في الكتب المقدسة الخاصة بقومه .

ولما كان الكهنة المصريون يذهبون الى أن الفلسفة اليونانية نبتت من مصر انطلاقاً من الحية القومية بمثل ما ان الشرقيين يتظاهرون

بأن هذه الفلسفة نبتت من الهند ، فإن فيلون أعلن أن كل ما هو عظيم في الفلسفة اليونانية موجود في اليهودية . وهو يؤكد أن أفلاطون وأرسطو هما تابعان من أتباع موسى وأنها استفلا العهد القديم واستدا منه حكيمتهما . وأفكار فيلون الخاصة أنها تحكمها محاولة لدمج اللاهوت اليهودي والفلسفة اليونانية في مذهب متناسق ويعد فيلون لهذا المسئول إلى حد كبير عن ثلوث الجوهري النهائي للفكر اليوناني بضرب القصور الشرقي الواهن .

لقد ذهب فيلون إلى أن الله باعتباره اللامتناهي المطلق يجب رفعه تماماً فوق كل ما هو متناه . ولا يوجد اسم أو فكرة يمكن أن تتطابق مع لا تناهي الله . أنه الذي يند من كل تفكير وكل نعمت وطبيعته وراء كل بحث يقوم به العقل . والروح الانسانية تصل إلى الله لا من طريق الفكر بل من طريق اشراق باطني صوفي وكشف يتجاوز التفكير . والله لا يستطيع أن يتصرف في العالم مباشرة وذلك لأن هذا سيتضمن الخط من شأنه باليهولي وتحديد لا تناهيه . ولهذا توجد كائنات روحية وبسطة تخلق العالم وتديره باعتبارها وراء الله وكل هذه الوسائط وأردت في اللوجس الذي هو التفكير العقلاني الذي يحكم العالم . وعلاقة الله باللوجس وعلاقة اللوجس بالعالم هي علاقة فيض نقدي وواضح أن فكرة الفيض هي مجرد تشبيه لا يفسر شيئا ويتضح هذا أكثر عندما يقرن فيلون بين الفيض وأشعة النور الصادرة من مركز مثالي ويتخافت ضوءها كلما اتجهت إلى الخارج . فعندما تسبح هذا نعرف في أي طريق نحن نتحرك فهنا نجد الحلقة المميزة للفلسفة الزائفة الاسيوية وهذا فكرنا تفكيراً شديداً بالأوبتيك . أننا ننقل من عالم الفكر والعقل والفلسفة إلى أرض الاحلام والظلال الخاصة بالنصوف الشرقي حيث الروائع القوية للازهار المسماة الجسيلة تفر من العقل وتغرق الفكر في سكبنة متراخية واهية .

الفصل التاسع عشر

الافلاطونية الجدد

إن كلمة الافلاطونية الجديدة خطأ في التسمية فهي لا تقوم مقام أحياء أصيل للافلاطونية .، وبها لا شك فيه أن الافلاطونيين الجدد من نسل افلاطون ، لكنهم نسل غير شرعي ، فإن العظمة الحقيقية لافلاطون تكمن في مثاليته العقلانية ، أما أشكال قصوره فترجع في معظمها إلى ميله للأسطورة والتصوف . ولقد أشاد الافلاطونيون الجدد بأشكال قصوره على أنها هي السر الحقيقي والباطني لمذهبه فاستخلصوها وربطوها بأعلام فلاسفة الشرق المتصرعين والمؤسسين الشهير لهذا المذهب هو أمونيوس ساكاس لكننا يمكننا أن نتجاوزهم ونصل إلى طليعة افلوطين الذي كان أول من طور الافلاطونية الجديدة وتحويلها إلى مذهب ولقد كان أعظم عارض للمذهب بل وربما يعد المؤسس الحقيقي له . ولقد ولد افلوطين عام ٢٠٥ بعد الميلاد في ليتربوليس ببحر وذهب إلى روما عام ٢٤٥ وأسس مدرسة هناك وظل على رأسها حتى وفاته عام ٢٧٠ ولقد خلف كتابات بطولية تم الحفاظ عليها .

لقد بين افلاطون أن فكرة الواحد المستخلص من كل فكرة هي تجريد مستحيل . وحتى قولنا « الواحد موجود » يتضمن ثنائية للواحد . أن الوجود المطلق لا يمكن أن يكون وحدة مجردة بل وحدة في فكرة . ولقد بدأ افلوطين يتجاهل هذا المبدأ الفلسفي الهام الغائب ، وأرتد إلى المستوى الأدنى للوحدانية الشرقية . لقد رأى أن الله واحد على الإطلاق ، وهو الوحدة الكاملة وراء كل كثرة ، وفيه لا يوجد تعدد أو حركة أو تمايز . والتفكير يتضمن التفرقة بين الموضوع والذات ، ولهذا فإن الواحد وراء الفكر كما أنه يتجاوزه . كما أن الواحد لا يمكن وصفه في إطار الإرادة والنشاط لأن الإرادة تتضمن التفرقة بين المريد والمراد والنشاط يتضمن التفرقة بين الفاعل ومن يقع عليه الفعل . ولهذا فإن الله ليس فكراً ولا إرادة ولا نشاطاً وهو وراء كل فكرة وكل وجود . ولما كان لا متناهياً بشكل مطلق ، فإنه لا يمكن تعديده بشكل مطلق أيضاً . أن كل المحولات إنما تعد موضوعها ومن ثم لا شيء يمكن أن يكون محمولا للواحد . أنه لا يمكن التفكير لية لأن كل تفكير يعد ويسود ما يفكر فيه . أنه

لا يوصف وهو فوق التصور . والمحمولات الوحيدة التي يطبقها افلوطيين عليه هي الواحد والخير . وعلى أية حال لمانه يرى أن هذه المحمولات ثلث المحمولات الأخرى . أما تعد اللامتناهي . ولهذا فهو يعدها لا بمعنى حرقى تعبيرا من طبيعة اللامتناهي ، بل على أنها تصوير تشبيهي . أنها محمولات لا يمكن تطبيقها إلا على سبيل المجاز ونحن في الحقيقة لا نستطيع أن نعرف شيئا من الواحد سوى أنه (موجود) .

والآن أنه يستحيل استخلاص العالم من مبدأ أول من هذا النوع . فلما كان الله مثاليا تماما على العالم لمانه لا يمكن أن يدخل في العالم . ولما كان متناهيًا بشكل مطلق لمانه لا يستطيع أن يجد نفسه نكي يصبح متناهيًا ومن ثم يتسبب في بعث عالم الأشياء . ولما كان واحداً على نحو مطلق فإن الصعد لا يمكن أن يصدر منه . أن الواحد لا يستطيع أن يخلق الله لأن الخلق لمانية والواحد ساكن ويستبعد كل لمانية . ولما كان الواحد هو المبدأ الأول للامتناهي لكل الأشياء ، لمانه يجب أن يعد مصدر كل وجود بمعنى ما من المعاني . ومع هذا فإن الكمية التي بها تبعث الوجود لا يمكن تصورهما لأن أي فعل من هذا النوع يدمر وحدته ولا تناهيه . ولقد رأينا مرة — في حالة — الإبلين — أنه مما هو مأساوي تصدبد المطلق على أنه وحدة تستبعد كل تعدد وعلى أنه ماهية ساكنة تستبعد كل سيورة واتنا إذ قمنا بهذا فانتنا نجد كل أمل لأظهار كيف أن العالم قد صدر من المطلق . والأمر كذلك بالنسبة لافلوطيين . فنحن نجد مذهبه في التناقض المطلق حيث يعد الواحد — من جهة — أخرى — وأنه فوق العالم حتى أن أية علاقة له بالعالم مستحيلة . لهذا نصل إلى مازق مبست كامل في هذه القطعة . ولا نستطيع أن نخطو خطوة أبعد . أننا لا نستطيع أن نجد طريقا يفضي من الله إلى العالم ، ونحن منخرطون في تناقض منطقي باعث على اليأس . فمير أن الملوطين كان صوفيا والمحاولات المنطقية لا ترمج الصوفية . ولما كان غير قادر على تفسير كيف يمكن للعالم أن يصدر من خواء الواحد لمانه كان عليه أن يلجأ إلى الشعور والتشبيه على الطريقة الشرقية . فماله بفضل كماله الفائق « يفيض » ويصبح هذا الفيض هو العالم . أنه (يرسل شعاعا) من نفسه ولما كان اللهب يبعث النور كما يبعث الثلج البرد وهكذا نجد أن كل الكائنات الدنيا تصدر من الواحد . وهكذا نجد

أن أفلاطون دون أن يحل المشكلة يخفف من وطأتها بنعومة في عبارات براقة وهكذا يمرر طريقته .

والفيض الأول من الواحد هو العقل وهذا العقل هو الفكر . ولقد رأينا أن أفلاطون يعتبر المطلق نفسه هو الفكر . وعلى أية حال فإن الفكر عند أفلاطون اشتقاقى . أن الواحد وراء الفكر والفكر يصدر من الواحد كفيض أول . والعقل ليس أمرا منطقيا على أية حال . أنه ليس في الزمن ، أنه استيعاب مباشر أو حدسي . وموضوعه مزيج . أولا : أنه يفكر في الواحد بالرغم من أن فكره لهذا غير مستند بالضرورة ، ثانيا : أنه يفكر في نفسه : أنه تفكير في الفكر مثل الله أرسطو . وهذا العقل مطابق لمثل عند أفلاطون . أن مثل جميع الأشياء توجد في العقل وليست مثل الفئات فقط ، بل كل شيء مفرد .

والفيض الثاني تصدر النفس — العالم من العقل . وعلى حد تعبير أرسطو هو نسخة باهنة من العقل وهو خارج الزمن وغير جسماني وغير منقسم . وهو يعمل على نحو عقلاني ومع هذا فإنه ليس متحركا وله جانبان فهو يتطلع إلى العقل من جهة ويطل على عالم الطبيعة من جهة أخرى وهو ينتج من نفسه النفوس الجزئية التي تسكن العالم .

أن فكرة الفيض هي في جوهرها تشبيه شمعى وليست مفهومًا عقلانيًا. لقد تصورهما أفلاطون بطريقة شاعرية على أنها تشبه النور الذي يضيء من مركز مضيء ويزداد اعتماؤها وهو يتجه إلى الخارج إلى أن يتلاقى أخيرا في حلقة تامة . وهذه الحلقة التامة هي المادة أو الهولي . والهولي باعتبارها لها للنور وباعتبارها حدا للوجود هي في ذاتها لا وجود . وهكذا نجد أن المشكلة الرئيسية في كل الفلسفة اليونانية وهي مشكلة زمن الهولي . وفتية الهولي والفكر والتي رأينا أفلاطون وأرسطو يناضلان — عنها — لاختصاصها وحلها — قد انزلت بخفة على يد أفلاطون وامتزجت بالتشبيهات الشعرية والعبارات المطاطة ..

إن أفلاطون يعتبر الهولي أساس الثنائية وعلة كل شر . ومن ثم فإن موضوع الحياة ليس إمامة — كما هو الحال عند أفلاطون — ألا أن يهرب من العالم المادي للحواس . والخطوة الأولى في عملية التحرر هذه هي

(التطهير) وهى تحرير الانفس من سادة الجسيم والحواس . ويتضمن هذا كل الفضائل الاخلاقية العادية — وان خطوة الثانية هى الفكر والعقل والفلسفة . وفى المرحلة الثالثة ترتفع النفس فوق الفكر الى حدس العقل . ولكن كل هذه الامور ليست سوى اعداد للرحلة النهائية والتقصوى للارتفاع الى الواحد المطلق من طريق التجاوز والبهجة والوجد . وهنا نجد الفكر كله يتجاوز وتنقل النفس الى حالة من السكر الثلاثى وخالها تتحد مع الله على نحو صومى . وهذا الفكر ليس فكرا (من) الله وهو ليس حتى أن النفس ترى الله ، لأن كل أمثال هذه النشاطات الواعية تتضمن انفصال الذات عن موضوعها . وفى الوجد ينحى كل أمثال هذا التفكك والانفصال : أن النفس لا تطلع الى الله من الخارج بل تصبح متحدة مع الله ، انها (تصبح) الله ويمثل هذه السكرات الصومية لا يمكن الا تفكرها وتفوس النفس فى ارتدادها وقد استفذتها مستويات الوعى العادى . ويؤمن الملوطين انه قد ارتفع الى هذا الوجد الالهى عدة مرات ابلن حياته .

ولقد استمرت الاملاطونية الجديدة بعد الملوطين مع تعديلات لى اصاحه موزوريوس وأمبليكوس وسيريانوس وهرقلس والآخرون .

ويتبدى الطابع الجوهرى للاملاطونية الجديدة فى نظريتها عن الارتفاع الصومى للذات الى الله ، وهى تطرف فى النزعة الذاتية وارتفاع الذات المفردة على احتلال مركز الكون حيث الوجود المطلق وهى تقتضى — على نحو طبيعى — افكار الفرعة الشكية فمعد الشكاك يكون كل ايمان بقوة الفكر والعقل قد تبذرت .، فهم يصلون الى المقام الكامل للعقل فى الوصول الى الحقيقة . وهم ينتقلون من هذا الى الخطوة التالية وهى : اذا كنا لا نستطيع أن نحرز الحقيقة بالوسيلة الطبيعية للتفكير فاننا نستطيع أن نحرزها عن طريق المعجزة .، فاذا لم يكن الوعى العادى كافيا فاننا نفلجوز الوعى العادى بها . والاملاطونية الجديدة انها تتبنى على اليأس ، اليأس من العقل . انها آخر كراح مسعود للروح اليونانية للوصول الى النقطة التى تشعمر عندها انها قد فشلت فى الوصول عن طريق العقل ويتم هذا بطريقة يتنسى مرغمة . انها تسمى الى الاستسلام على المطلق بماصفا وهى تشعمر بأنه حيث فشلت الرصاة فقد ينجح السكر الروعى .،

ومن الطبيعي ضرورة أن تنتهي الفلسفة هنا لأن الفلسفة مؤسسة على العقل فهي محاولة لفهم واقع الأشياء عقليا واستيعابه والتقاطه ، ولهذا لا نستطيع أن نعتزف بأى شيء أسمى من العقل ، وأن الاعلاء من شأن الحدس أو الوجد أو السكر فوق الفكر أن هو إلا موت الفلسفة والفلسفة إذا أقرت بمثل هذا الاعلاء إنما تجعل منها ينزف والذي هو الفكر . لهذا فإن الفلسفة القديمة بالأفلاطونية الحديثة تكون قد انتحرت ، وهذه هي النهاية . وهنا يحل الدين مكانة الفلسفة ، أن المسيحية تنصر وتكتسح كل فكر مستقل من طريقتها . ولا نعود هنا فلسفة إلى أن يتفلسف الإنسان روحا جديدة للبحث والدهشة في عصر النهضة وحركة الإصلاح . وحينذاك تبدأ حقبة جديدة وينبثق دافع فلسفي جديد مارلنا نعيش تحت تأثيره . وكان على الروح الإنسانية — حتى نصل إلى هذه الحقبة الجديدة — أن تمر أولا بعقول الذمرة المدرسية الجرداء .

فهرس

صفحة

٥	أهداء
٧	تصدير
	الفصل الاول : فكرة الفلسفة اليونانية بصورة عامة :
١٢	أصول الفلسفة اليونانية وتطورها
٢٩	الفصل الثاني : الايوهيون
٢٩	— طاليس
٣٢	— انكسماندريس
٣٥	— انكسمانس
٣٦	— المفكرون الايونيون الآخرون
١٤٣	الفصل الثالث عشر : افلاطون
٣٧	الفصل الثالث : اليفاقوريون
٤٥	الفصل الرابع : الابلون
٤٥	— اكرينوفان
٤٧	— بارمنيدس
٥١	— زينون (هجج زينون ضد التعدد — هجج زينون ضد الحركة)
٦٠	— ملاحظات نقدية على الايلية
٦٩	الفصل الخامس : هيراقليس
٧٧	الفصل السادس : امبيدوكليس
٨١	الفصل السابع : الذريون
٨٧	الفصل الثامن : انكساجوراس
٩٧	الفصل التاسع : السوفسطائيون
١١٣	الفصل العاشر : سقراط
١٣٥	الفصل الحادي عشر : انصاب السقراطيين

صفحة

١٢٧ — الكليرون

١٢٩ — القوريناثيون

١٤١ — الميجاريون

١٤٣ (١) حياته وكتابه

١٥٤ (٢) نظرية المعرفة

١٥٨ (٣) الجدل أو نظرية المثل

(٤) الغرياء أو نظرية الوجود (مذهب العالم — مذهب النفس

الإنسانية) ١٧٧

١٨٦ (٥) فلسفة الاخلاق

(فلسفة أخلاق الفرد — الدولة)

١٩٥ (٦) آراء حول الفن

١٩٨ (٧) تقييم نقدي لفلسفة افلاطون

٢٠٩ الفصل الثالث عشر : أرسطو

٢٠٩ (١) الحياة والكتابات والطابع العام لامباله

٢١٦ (٢) المنطق

٢١٧ (٣) الميتافيزيقا

٢٢٨ (٤) الفيزيقا أو فلسفة الطبيعة

٢٥٦ (٥) فلسفة الاخلاق

٢٦٥ (٦) علم الجمال أو نظرية الفن

٢٦٩ (٧) تقييم نقدي لفلسفة أرسطو

٢٧٥ الفصل الرابع عشر : الطابع العام للفلسفة بعد أرسطو

٢٧٩ الفصل الخامس عشر : الروائيون

صفحة

٢٧٩	• • • • •	المنطق
٢٨٠	• • • • •	الفيزياء
٢٨٢	• • • • •	فلسفة الاخلاق
٢٨٧	• • • • •	الفصل السادس عشر : الأبيقوريون
٢٨٨	• • • • •	الفيزياء
٢٩٠	• • • • •	فلسفة الاخلاق
٢٩٣	• • • • •	الفصل السابع عشر : الشكك
٢٩٤	• • • • •	مغرون
٢٩٥	• • • • •	الأكاديمية الجديدة
٢٩٧	• • • • •	نزعة الشك المتأخرة
٣٠٣	• • • • •	الفصل التاسع عشر : الاملاطونيون الجدد

رقم الايداع بدار الكتب ٨٤/٢٣٩٢
الترقيم الدولي ٩ - ٦١ - ٠ - ٣٦٧ - ٩٧٧
